CHRISTOS YANNARAS

ORTODOXIE ȘI OCCIDENT

EDITURA BIZANTINĂ
București, 1995

CHRISTOS YANNARAS

ORTODOXIE ŞI OCCIDENT

Text îngrijit de
IULIAN NISTEA

Editura Bizantină
Bucureşti, 1995

Prefaţă

Cartea de faţă reuneşte şase conferinţe ţinute de teologul şi filozoful grec Christos Yannaras la Bucureşti în luna mai a anului 1995. Unitatea şi importanţa temelor tratate în conferinţele amintite, actualitatea lor şi nu în ultimul rând prestigiul şi autoritatea autorului au fost motivele care ne-au determinat să publicăm aceste conferinţe într-un mic volum spre folosul cititorilor români.

Într-adevăr, aşa cum va constata cu uşurinţă cititorul, cele şase conferinţe tratează diferite aspecte ale aceleiaşi teme, considerată de autor ca o temă fundamentală pentru timpurile noastre. Este vorba de relaţia dintre Ortodoxie şi Occident. Iată cum definea Christos Yannaras această temă într-un interviu publicat şi în limba română în volumul Ortodoxia sub presiunea istoriei: "*Cred că tema* Ortodoxia şi Occidentul *este o temă centrală, deosebit de complexă şi dificilă, a acestei epoci cosmogonice. Poate că timpul pe care îl are la dispoziţie generaţia noastră nu va fi de ajuns nici măcar pentru a formula cum se cuvine această problemă. A existat acum aproape o mie de ani o schismă, o ruptură între Occident şi Răsărit. Aceasta reflecta unele diferenţe fundamentale care priveau chiar esenţa evangheliei mântuirii, propovăduită de Biserică. Schisma a fost însă trăită, atât în timpul respectiv cât şi în secolele următoare, mai mult la nivelul intereselor politice, al fanatismelor ideologice, al instituţiilor antagonice şi al antitezelor culturale. Această mutare a schismei în spaţiile mai sus amintite se face simţită în atitudinea intelectualilor greci: o atitudine filo-occidentală sau una anti-occidentală, care au la bază nu criterii existenţiale ci criterii ce ţin de o ideologie sau alta, de anumite circumstanţe motivate de experienţe istorice concrete. Cred că secole de-a rândul, nici Occidentul şi nici Răsăritul nu şi-au dat seama ce reprezintă cu adevărat Schisma. Cel puţin eu nu văd să fi înţeles cu adevărat acest lucru. Singurul care a văzut şi a exprimat cu o clarviziune uimitoare ce reprezintă cu adevărat accepţiunea occidentală a creştinismului şi la ce urmări conduce inevitabil, a fost Sfântul Grigorie Palama în*

secolul al XIV-lea, iar cinci secole după acesta Dostoievski. A mai fost nevoie de încă o jumătate de secol, deci în total aproape şase secole, ca să redescoperim pe Sfântul Grigorie Palama şi să punem din nou în limbaj teologic problema relaţiei dintre Ortodoxie şi Occident. Au pus-o în deceniul '50 teologii ruşi din diaspora şi, în sepcial, G. Florowski. Dacă constatarea mea este corectă, atunci ea este de-a dreptul cutremurătoare: vorbim de o redeşteptare a conştiinţei eclesiale după o letargie sau o înstrăinare de aproape şase secole!" (Editura Bizantină, Bucureşti, 1995, pag. 34)

Christos Yannaras este de părere că cea mai importantă şi mai presantă problemă cu care se confruntă Răsăritul Ortodox astăzi o constiutie influenţa de veacuri a teologiei occidentale asupra teologiei şi spiritualităţii ortodoxe, a vieţii bisericeşti ortodoxe în general şi asupra culturii popoarelor ortodoxe. Preocupat serios de acestă problemă, el a publicat acum câţiva ani, în limba greacă, o lucrare intitulată Ortodoxie şi Occident în Grecia modernă *(Atena, 1992, 505 pag.) în care urmăreşte procesul acesta de "occidentalizare" a spaţiului grecesc de-a lungul ultimelor secole, începând cu secolul al XIV-lea. Este o analiză complexă care ia în discuţie condiţii istorice, fenomene sociale, culturale şi politice, personalităţi bisericeşti implicate în acest nefast proces, încercând să desluşească cauzele şi consecinţele sale. De fapt, toate lucrările sale - care sunt foarte numeroase - se raportează într-un fel sau altul la această problemă, cea mai mare parte dintre ele propunând o perspectivă teologică eliberată de înstrăinarea "captivităţii babilonice" occidentale (Vezi:* Persoană şi Eros, Libertatea moralei, Abecedar al credinţei, Metafizica trupului, Adevărul şi unitatea Bisericii, *etc.).*

Demersul teologic al lui Christos Yannaras este o permanentă şi incomodă provocare adresată tuturor fraţilor săi ortodocşi.

Conferinţele de la Bucureşti constituie o sinteză a poziţiilor teologului şi filozofului grec, un prim enunţ al problemelor puse de acesta teologiei ortodoxe şi gândirii româneşti în general, un binevenit - credem - preambul la apariţia în limba română a principalelor sale cărţi, care sperăm că nu vor întârzia.

Editorul

Ortodoxia, cultura experienţei eclesiale

Muzeul Ţăranului Român - Bucureşti, vineri, 12 mai 1995

Horia Bernea: Îmi revine mie misiunea destul de grea - pentru că nu m-am pregătit deloc - de a-l prezenta pe dl Christos Yannaras. De aceea trebuie să aleg tactica cea mai simplă, şi anume de a spune cum am cunoscut eu numele lui Christos Yannaras. Voi spune deci că acum doisprezece-treisprezece ani am cumpărat de la Paris două cărţi: *La philosophie sans rupture* (care m-a interesat în mod special), iar cealaltă: *La liberté de la morale*. Apoi, când am revenit în ţară, am discutat cu unii dintre prietenii mei, printre care şi Sorin Dumitrescu, care mi-a zis: "E remarcabil; e o direcţie foarte interesantă, şi asta ne lipseşte nouă, adică filozofi care să facă studii aprofundate, în miezul problemelor Bisericii. Ale Bisericii, nu ale religiei!"

Aşadar, acum avem onoarea - iar pentru mine este o mare plăcere - de a-l primi aici pe dl Christos Yannaras, şi vă pot asigura că aici, în acest grup destul de mic de oameni - căci nu am vrut să invităm prea mulţi - se află persoane remarcabile. Voi lăsa pe fiecare să se prezinte; de altfel, sunt persoane realmente interesate în această direcţie, nu doar simpli spectatori.

De asemenea, voiam să vă mai spun că noi am gândit această întâlnire sub forma unei discuţii, nu ca o conferinţă. Deci, în felul acesta, majoritatea celor prezenţi aici pot interveni, după ce dvs. veţi face o scurtă prezentare în

legătură cu atitudinea dvs., în special cea legată de Biserică şi societatea civilă, aşa cum s-a anunţat - din păcate puţin cam vag - , pentru ca toată lumea prezentă aici să poată cunoaşte întrucâtva liniile principale ale gândirii dvs.

Christos Yannaras: Trebuie să recunosc că eu mă aşteptam la un mic grup de prieteni pentru a discuta, şi nu la o sală de conferinţe, cu televiziune!!

Vă mulţumesc din toată inima pentru această mică adunare; pentru mine e realmente o mare bucurie să mă aflu aici.

Nu ştiu ce titlu aţi dat întâlnirii noastre, dar eu, în acest moment, nu pot decât să exprim ceea ce am trăit timp de aproape trei sferturi de oră, cât am vizitat Muzeul Ţăranului. Pentru că nu e vorba propriu-zis de un muzeu, ci de o creaţie personală, care arată nobleţea unei culturi. Şi aş dori foarte mult să vă cer să discutăm în continuare despre nobleţea culturii pe care noi o purtăm. Am impresia că în acest moment, în Europa - chiar şi acum, după atâtea secole - continuă confruntarea dintre cele două culturi, cultura numită occidentală şi cultura numită bizantină.

Cultura occidentală reprezintă ceea ce noi numim, într-un limbaj modern, paradigma culturală a epocii noastre, paradigmă ce îşi atinge plenitudinea o dată cu filozofia Luminilor, şi care a dat realitatea lumii în care trăim noi astăzi. Se aud aproape peste tot voci care anunţă sfârşitul acestei paradigme culturale, căci impasurile ei sunt foarte clare; le putem chiar pipăi, pentru că trăim în aceste impasuri. Noi sperăm în schimbarea acestei paradigme, dar uităm că există totuşi, în acelaşi timp, o alternativă - alternativa culturii bizantine. Aceasta e ideea pe care am avut-o în minte în ultime trei sferturi de oră, în acest muzeu.

Când se vorbeşte de cultura bizantină nu se vorbeşte de cultura unei naţiuni sau a unei rase, ci se vorbeşte de cultura unei credinţe. Însuşi cuvântul "credinţă" eu nu-l prea iubesc, pentru că astăzi e înţeles în sensul unei ideologii,

în sensul de a accepta anumite principii. Sintagma pe care o prefer e: "cultura unei experienţe eclesiale", aceasta însemnând o cultură care dă prioritate absolută relaţiilor personale. Relaţia personală, relaţia de dragoste cu obiectele, cu materia, cu persoanele celorlalţi este axul, centrul sensului vieţii pe care această cultură îl reprezintă; şi aceasta pentru că relaţia personală este în acelaşi timp şi punctul central al Evangheliei eclesiale, adică a "noului" pe care experienţa eclesială l-a adus lumii. Noul este speranţa că există totuşi un mod de existenţă care poate învinge moartea; nu pentru a ajunge la o eternitate fără margini, într-o concepţie a timpului obiectivizat ca timp continuu, ci ca o experienţă a eliberării de timp şi de spaţiu, de decrepitudine şi de moarte. Şi, pentru experienţa eclesială, această speranţă e temeluită pe prioritatea relaţiei de dragoste.

Cum se poate trage existenţă, nu din firea muritoare, ci din relaţia de dragoste? Conform prototipului Bisericii, care e Treimea, un Dumnezeu trinitar, care există ca iubire. Iubirea nu e o calitate morală a lui Dumnezeu, ci modul Lui de existenţă. El există pentru că iubeşte. El *este* ca iubire. Dumnezeu *este* Iubire.

Aşadar, această experienţă - scuzaţi-mă, insist poate prea mult pe acest cuvânt, dar pentru mine e un cuvânt-cheie -, această experienţă eclesială are, cum au întotdeauna adevăratele experienţe umane, o întrupare concretă. Nu e o ideologie, nu e o teorie abstractă. Şi această întrupare concretă e întotdeauna civilizaţia, cultura. Francezii au două cuvinte pentru a preciza aceeaşi realitate: "civilizaţie" şi "cultură". Se fac distincţii cu totul noetice. Noi, în limba greacă, avem cuvântul *politismos*, care provine de la *polis* , cetate, care înglobează totul. Deci, întruparea vie a unei experienţe pe care o avem în comun este civilizaţia noastră, cultura noastră.

Cultura bizantină este cultura tuturor ţărilor care continuă tradiţia priorităţii relaţiei. Vă mărturisesc că nu prea mă

împac cu cuvântul "ortodox" - "ortodoxie"; nu din vreun alt motiv decât acela că el a căpătat, mai ales în ultimii ani, un caracter uneori ideologic, sau confesional: ortodocşii, catolicii, protestanţii. Trebuie să-l utilizăm totuşi, dar vă rog să înţelegeţi acest cuvânt în sensul continuităţii experienţei eclesiale, al continuităţii ce dă prioritate - cum am spus - modului de existenţă care e relaţia personală.

Ei bine, cât am privit muzeul de aici, m-am gândit că pentru a înţelege nobleţea vie şi de viaţă dătătoare a culturii unui popor ce continuă tradiţia ortodoxă există două posibilităţi. Pe de o parte, dacă ne-am născut în această civilizaţie, în această cultură, ca un ţăran care continuă tradiţia din generaţie în generaţie, am putea ajunge să întrupăm această atitudine de viaţă care provine din experienţa eclesială şi care o continuă. Or, acesta e cazul cel mai rar astăzi, aproape pierdut. Pentru a ajunge pe o altă cale trebuie nu doar să ne confruntăm cu civilizaţia numită occidentală şi cu impasurile ei, ci mai mult - trebuie să ne-o asumăm.

Directorul acestui muzeu şi-a asumat Europa. De aceea a ajuns să prezinte fragmente ale culturii noastre ca pe nişte manifestări şi mărturii ale nobleţei acestei culturi.

Ce este nobleţea?

Trebuie să găsim o definiţie a nobleţei; ce este nobleţea? Eu cred că nobleţea e prioritatea frumuseţii.

Şi ce este frumuseţea? Nu e o categorie estetică, ci e o categorie a noului vital şi vivifiant. Frumuseţea e punctul de plecare pentru relaţie, pentru un *eros*. Pentru a te îndrăgosti trebuie să începi prin a te minuna de o frumuseţe, nu-i aşa?

Deci nobleţea unei culturi e elementul care ne face să trăim zi de zi, fără încetare aproape, ca nişte îndrăgostiţi. Trebuie să fii continuu îndrăgostit pentru a fi ortodox - independent de naţiune, de naţionalitate, de o patrie concretă etc. Desigur, nu trebuie subevaluate aceste date ale realităţii

umane, pentru că ţinem cu toţii de o anume patrie a noastră, de tradiţia noastră locală, de asemenea de rădăcinile noastre, de realitatea vitală a tradiţiei noastre. Însă avem marele privilegiu de a avea în trecutul nostru, toţi împreună, această nobleţe a culturii bizantine.

Ce poate să reprezinte nobleţea în lumea actuală?

Eu cred că dacă în acest moment are loc în Serbia un război care face să curgă mult sânge; dacă în Rusia există o situaţie dezastruoasă - o ţară care s-a dezmembrat ; dacă aici, în România, aveţi o altă cruce, de a fi trecut printr-un regim teribil vreme de decenii, iar acum e timpul să înceapă regăsirea ritmului propriu al poporului acestei ţări; dacă în Grecia avem o altă situaţie, o alterare teribilă a ţării şi a poporului datorată spiritului societăţii de consum şi obsesiei eficacităţii; aşadar, dacă trăim în acest eşec al culturii noastre, aceasta se datorează, după părerea mea, faptului că nu ne-am făcut datoria ce o aveam. Adică noi, ţările ortodoxe, nu ne-am asumat îndeajuns - vreau să spun "absorbit" - civilizaţia occidentală. Trebuia să avem răspunsuri concrete nu doar la nivelul spiritualităţii, ci, dacă experienţa noastră eclesială, experienţa noastră culturală are realmente o dinamică de viaţă, era de datoria noastră să ne muncim a da răspunsuri unor probleme ca economia politică, politica, parlamentarismul, în impasurile de astăzi.

***

Sorin Dumitrescu: E fantastică prezenţa dvs. în România, şi probabil că acesta este unul din cele mai remarcabile evenimente din ultimii cinci ani. Dar, ca toate evenimentele spirituale reale, şi acesta e foarte discret - din nefericire. În sfârşit, prezenţa televiziunii şi a mass-mediei va trebui să ne ajute să reparăm ceva la întâlnirea dvs. cu studenţii. Aceştia sunt foarte insistenţi şi pun probleme formidabile - sunt foarte inteligenţi şi aprigi.

Cartea dvs. *La liberté de la morale* - pot să mărturisesc, în sfârşit, public - mi-a schimbat maniera de a mă insera, de a mă articula, aş zice, în sfera eclesială. Trăiesc într-o Biserică, am un duhovnic, asum o *eclesia*, ca majoritatea oamenilor care sunt aici. Pot să vă spun că sunt foarte puţini liber-cugetători aici; majoritatea sunt întru totul ortodocşi - în accepţiunea pe care dumneavoastră o daţi acestui cuvânt -, deci părtaşi la experienţa reală a Tradiţiei.

Cu gândul la această carte formidabilă, îmi permit să sugerez ca temă a acestei întâlniri - repet, prezenţa dumneavoastră e formidabilă aici - **viaţa eclesială**. Deci, să vorbim despre viaţa eclesială, deoarece contribuţiile dvs. sunt enorme aici. Nu cred să mai fie cineva care să fi definit pietismul ca dvs., atât de percutant şi irezistibil. Pentru acest motiv şi eu împărtăşesc opinia dvs. şi cred că pietismul e cea mai mare şi mai îngrijorătoare erezie ce se răspândeşte acum în creştinismul oriental. Cred că simplitatea religioasă, a fost semnalată şi la vecinii noştri - se poate spune aşa. Mi se pare că şi Biserica noastră este afectată, la rândul ei, de acest pietism.

Iertaţi-mi această introducere puţin cam lungă, dar nici nu m-am prezentat: conduc o editură care se numeşte Anastasia - numită aşa pentru că pe 22 decembrie, când ne-am regăsit libertatea (destul de puţin moral, o libertate incompletă), se prăznuia Sfânta Anastasia; noi credem că e mai mult decât o coincidenţă, şi pentru aceasta am ales acest nume.

Deci, rezumând, vă rog, dacă doriţi, să dezvoltaţi puţin opinia dvs. actuală, pentru că *La liberté de la morale* a fost scrisă, dacă îmi aduc bine aminte, acum mai bine de zece ani, şi de atunci aţi avut coliziuni convulsive cu Theoclit Dionisiatul. De atunci aţi avut tot timpul să reflectaţi asupra liniei pe care aţi dezvoltat-o. Domnule Yannaras, îmi permit deci să vă întreb: v-aţi păstrat aceleaşi opinii asupra pietismului cu cele pe care le-aţi marcat în această carte minunată?

Christos Yannaras: Da! Răspund fără zăbavă: da. (...) Şi răspund cu atâta uşurinţă "da" la întrebarea dvs. pentru că înţeleg acum şi mai clar că ceea ce numim noi "pietism" reprezintă bineînţeles o tendinţă sau un curent foarte concret din punct de vedere istoric în viaţa Bisericii, mai întâi în confesiunile creştine din Occident, apoi, de asemenea, şi în Bisericile ortodoxe, dar, în acelaşi timp, pietismul reprezintă o atitudine mult mai largă decât o mişcare sau o tendinţă istorică. Îndrăznesc să spun - poate că sunt prea provocant - că pietismul este răsturnarea adevărului Bisericii. Dacă adevărul Bisericii este un mod de existenţă - cum spuneam mai-nainte -, un mod de existenţă în comuniune, a fi în comuniune, a trăi în comuniune de iubire, atunci antipodul acestui mod de existenţă e de a trăi ca individ, de a fi ca individ. Atunci, să creezi eclesialitatea unei religii cum e creştinismul şi să o temeluieşti pe prioritatea individului, cred că e răsturnarea predicii Evangheliei. Din acest punct de vedere, pietismul, care dă prioritate virtuţilor individuale, moralei individuale şi, în final, mântuirii individuale, se situează la antipodul vieţii şi realităţii Bisericii. Dar toate acestea reprezintă o analiză, dacă vreţi, mai mult sau mai puţin teoretică. De ce zic teoretică? Pentru că noi, ortodocşii, trăim de ani de zile, sau de aproape două secole, într-o realitate un pic schizofrenică - dacă îmi permiteţi cuvântul -, aceasta însemnând că am acceptat un mod de viaţă care e civilizaţia actuală, mai bine zis modernitatea - cultura, civilizaţia, care încep, cum ziceam, cu filozofia Luminilor. Am acceptat-o. Şi am acceptat-o liber. Adică nu ştiu cum stau lucrurile aici, dar o mică indicaţie însemnată în acest muzeu m-a asigurat că acelaşi lucru s-a întâmplat şi în România. Eu aveam impresia că doar în Grecia, din cauza ocupaţiei turceşti, a apărut din secolul al XVIII-lea, şi chiar mai înainte, un complex de inferioritate în raport cu civilizaţia occidentală. Din cauza ocupaţiei turceşti, datorită faptului că în Grecia nu existau şcoli, nu existau universităţi, s-a

trăit timp de patru secole într-o situaţie de barbarie teribil de tragică. Ei bine, acest popor supus barbariei turceşti privea către Occident ca spre "locul culturii". Aşadar, deloc întâmplător Occidentul era numit "Ţara Luminilor": "*Acolo* e cultura. *Acolo* e progresul. *Acolo* e civilizaţia". Până şi astăzi, mai mult sau mai puţin, continuăm să imităm această civilizaţie a Occidentului cu orice preţ. Politicienii noştri, liderii societăţilor noastre au progresul de tip occidental ca pe un scop în sine. Şi astfel avem un mod de viaţă, de viaţă cotidiană, pe de-a-ntregul conformat exigenţelor acestei civilizaţii occidentale. Trăim într-un mod de viaţă occidental şi, în acelaşi timp, vrem să fim ortodocşi. Adică, trăim cu civilizaţia pe care pietismul a produs-o şi vrem în acelaşi timp să fim fiinţe eclesiale. Acesta e motivul pentru care am vorbit de o schizofrenie. Dacă ajungem să avem conştiinţa acestei schizofrenii, cred că o speranţă se arată. Acum situaţia e foarte dificilă, pentru că pietismul - în ochii mei; poate că mă-nşel! - domneşte aproape peste tot. Predicile care sunt ascultate în bisericile ortodoxe, ziarele care se citesc, chiar cultul a luat un caracter sentimental, decorativ, care ne hrăneşte sentimentele individuale, care ne oferă satisfacţii individuale şi ne conduce la scopul mântuirii individuale. Să schimbi toate acestea pare foarte dificil, dar cred că Biserica trăieşte tocmai datorită faptului că fiecare mădular al ei poate "să mute munţii din loc".

Alexandru Duţu: Domnule Yannaras, sunt Alexandru Duţu şi întâmplător sunt directorul Institutului Balcanic. Deci vă salut de două ori: atât ca grec, cât şi ca eminent filozof.

Sunt foarte bucuros să vă cunosc şi aş dori să formulez două întrebări, în continuarea discuţiei declanşate de dl. Dumitrescu.

Dacă am înţeles eu bine, când vorbiţi de pietism vă gândiţi mai ales la o religie care pune accentul pe emoţii. Sunt foarte bucuros să desprind acest punct de vedere,

pentru că mi se pare că, într-adevăr, noi cam uităm toată această viziune despre lume, tot acest sistem de gândire ce se găseşte în cadrul concepţiei ortodoxe.

Deci, dacă vreţi să revenim un pic la acest subiect, vedeţi aici vreo contradicţie între un sentimentalism care e încurajat de acest pietism şi gândirea clară a Ortodoxiei?

Pe de altă parte, vedeţi că, după ce am traversat toată această experienţă colectivistă, în care ni s-a spus tot timpul că numărul, masele sunt cele care poartă răspunderea pentru obligaţiile sociale şi politice, poate că şi ca o reacţie, simţim acum că trebuie să punem un accent special pe responsabilitatea individuală. După cum văd, Ortodoxia e întâi de toate un angajament personal. Ortodoxia, dacă nu mă înşel, este mai ales un răspuns dat de un individ problemelor vieţii şi ale existenţei în general. Deci, dacă vreţi să reveniţi puţin asupra acestui aspect.

Şi iată, mai e şi o a treia întrebare, dacă îmi permiteţi. Cunoaşteţi desigur acest aspect despre care s-a vorbit mult la noi, la români, anume faptul că Biserica nu s-a angajat suficient în activitatea socială şi politică în timpul regimului comunist. Sunt realmente nişte probleme grave. Până unde poate merge o Biserică care răspunde de sufletele credincioşilor, care cultivă sacrul, care se ocupă de Taine, în primul rînd, şi cum aţi demarca dvs. rolul Bisericii în această lume? În această lume pe care, cu permisiunea dvs., eu n-aş vedea-o într-o permanentă opoziţie între Ortodoxie şi Occident, ci între Ortodoxie şi lumea secularizată, aceasta fiind o adevărată civilizaţie a trupului şi a materiei, care a început să se impună în Europa, şi mi se pare că în acest moment cel mai mare duşman al Ortodoxiei este acest materialism pe care l-am cunoscut foarte de aproape în timpul celor patruzeci de ani de regim de dictatură comunistă.

Christos Yannaras: Aţi atins câteva subiecte foarte importante. Voi începe cu ultimul pe care l-aţi pus. Ştiţi fără îndoială că Lukacs zicea că "materialismul istoric e conştiinţa

capitalismului". Eu găsesc această definiţie foarte corectă. Secolul nostru e divizat între două sisteme: unul a purtat numele de "materialism istoric", din care a rezultat acest neobarbarism - regimul pe care dvs. l-aţi cunoscut; celălalt se prezintă ca reprezentantul libertăţii, al liberalismului, dar cu o conştiinţă materialist-istorică. Aceasta e o primă remarcă.

De asemenea, aş fi vrut să insist asupra a ceea ce dvs. aţi spus, asupra responsabilităţii individuale, care se prezintă astăzi ca o îndatorire prioritară. În limbajul acestei culturi, al acestei tradiţii în care vrem să trăim, avem un termen, un cuvânt care e foarte caracteristic: vorbim de **alteritate personală**. Alteritatea personală semnifică caracterul unei existenţe care e unică şi fără seamăn. Însă această alteritate se realizează şi se manifestă doar în relaţii. Se zice adesea: "Îl cunoaşteţi pe dl. X?" - "Da, mi s-a vorbit de el." - "O, nu, trebuie să-l cunoaşteţi!", adică: trebuie să-l întâlneşti şi să creezi o relaţie nemijlocită cu el. Iar dacă începem să-l iubim pe acest domn X, această cunoaştere a alterităţii lui se dezvoltă. Iar dezvoltarea cunoaşterii nu e ca o foame - ea poate continua toată viaţa. Deci, avem o responsabilitate absolută faţă de această alteritate personală a fiecărei existenţe umane. Insist asupra termenului pentru că el comportă totodată, cred eu, o experienţă. Aşadar, responsabilitatea individuală are pentru mine un sens mai mult sau mai puţin juridic, în vreme ce alteritatea personală mă provoacă să avansez în relaţia personală.

Şi al treilea lucru pe care aş vrea să-l adaug la cele spuse de dvs., apropo de Biserică şi de atitudinea ei de aici în perioada comunistă (şi din altă parte în timpul altor peripeţii): vă amintiţi că în jurul anilor '60-'70 s-a făcut mult zgomot, au fost multe discuţii în Europa în legătură cu "teologia revoluţiei" şi "teologia eliberării", în legătură cu experienţele din America Latină etc. Atunci, ni s-a pus de mai multe ori întrebarea: "Care este poziţia voastră - poziţia ortodocşilor, atitudinea ortodocşilor - faţă de «teologia

revoluţiei», faţă de «teologia eliberării»?" Răspunsul meu a fost un pic dur - iertaţi-mă. Le-am spus: "Ce nebunie, occidentalilor! Voi aveţi întotdeauna nevoie de o teologie pentru a justifica practica. Voi începeţi printr-o «teologie a revoluţiei» ca să faceţi revoluţie. Voi aveţi nevoie de o «teologie a sexului» ca să faceţi sex. Voi aveţi nevoie de o «teologie a familiei» ca să creaţi o familie. Eu personal am în ajutor experienţa istorică a unui popor, care era în revoltă contra turcilor şi, în timpul acestei revoluţii, preoţii, luând puştile, au luptat primii. De ce? Cu un risc, pentru că după tradiţie, după canoanele Bisericii, care exprimă experienţa ei, dacă un preot omoară pe cineva, el nu mai este preot, nu-i aşa? Aşadar, aceşti preoţi din revoluţia contra turcilor şi-au riscat sufletele. Şi asta fără să aibă justificarea unei «teologii a revoluţiei». De ce au făcut-o? Pentru că iubeau. Pentru că erau păstori. Dacă e iubire..., Sfântul Pavel o spune clar: «Eu prefer să fiu anatema pentru ca fraţii mei israeliţi să fie mântuiţi»". Dacă iubeşti, te cobori până la iad ca să-i mântuieşti pe ceilalţi. Asta e Biserica! Şi asta e teologia ortodoxă a revoluţiei!

Alexandru Paleologu: În legătură cu ceea ce spuneaţi referitor la iubire, v-aş întreba un lucru. Este mai curând o consultaţie pe care v-o solicit decât o întrebare. Cred că nu putem iubi decât ceea ce este muritor, ceea ce este sortit să moară. Nu putem iubi zeii veşnici, zeii nemuritori. Zeii mitologiei nu pot fi iubiţi; poţi să te temi de ei, dar nu să-i iubeşti. Nu poate fi iubit decât ceea ce este muritor, fiinţa care, alături de tine, îmbătrâneşte o dată cu tine. Cred că iubirea - iubirea pentru o femeie, pentru un bărbat - constă în a îmbătrâni împreună şi în a te emoţiona de ridurile ce se încrustează pe chipurile lor.

Astfel stând lucrurile, fiind valabile numai în acest mod, înseamnă că nu putem iubi abstracţii, nici fiinţe care nu au nimic în comun cu noi, deoarece sunt nemuritoare. Singură moartea dă dimensiunea reală, existenţială şi profundă, jus-

tificarea acţiunii, a vieţii, a curajului sau a laşităţii, eventual, care sunt luate ca o soluţie în faţa neajunsurilor existenţei.

Atunci, cum putem pune problema iubirii lui Dumnezeu? Şi mi-am dat seama că noi, ortodocşii, creştinii, Îl putem iubi pe Dumnezeu pentru că El şi-a asumat tortura, supliciul şi moartea. Dumnezeu a murit omeneşte, în trup; pentru aceasta Îl putem iubi pe Dumnezeul nostru, Iisus Hristos. Nu putem iubi alţi dumnezei. În alte religii nu există dragoste, există tot felul de tehnici: tehnica evadării, tehnica ataraxiei, dar nu există iubire. Or iubirea nu este ataraxie, nu este evadare, nu este decât un lucru ferm, concret, viu faţă de aproapele - faţă de consort, faţă de soţie, de copii, faţă de casă, de oraşul tău, faţă de ţară şi, prin extensie, faţă de continentul căruia îi aparţii.

De ce spun toate acestea? Pentru că am un motiv de încrâncenare în viaţa creştină: în ciuda admiraţiei şi a ceea ce ştiu referitor la lumea athonită, la morala athonită, la comportamentul athonit, este vorba de acel misoginism care mi se pare blasfemiatoriu.

Lăsând la o parte, evident, latura monastică - care-şi asumă, printre altele, castitatea şi toate celelalte -, această excludere a femeii, această excludere absolută care merge până la a nu tolera găinile în această incintă monastică, până la a alunga un prieten japonez, care este din Orientul creştin, profesor de istoria religiilor la Tokyo - şi care, mergând la muntele Athos, a fost alungat pentru aspectul său rasial - este inacceptabilă. Eu cred că - lăsându-l la o parte pe japonez - atunci când Dumnezeu a inventat femeia - pe care nu a creat-o, a inventat-o; a creat lumea, l-a creat pe bărbat, dar a inventat femeia - El a avut, în acţiunea Sa creatoare, o atitudine foarte experimentală şi deloc apriorică. El a văzut de fiecare dată că lucrurile erau "bune", şi a observat că bărbatul era singur. Şi atunci a inventat femeia; a fost o invenţie a lui Dumnezeu, şi nu o creaţie. Şi această invenţie a lui Dumnezeu - deci cea mai minunată

invenţie de când lumea a inventat ceva - nu a fost egalată de nimeni.

Această idee că femeia a introdus păcatul în lume, a servit pentru a păcătui şi deci că femeia este repudiabilă şi că trebuie să ne ferim de ea, mi se pare ceva blasfemiatoriu şi profund anticreştin. De ce? Tocmai am citit un document, un text care m-a şocat destul de mult prin subtilitatea sa puţin exagerată(...). Un politolog, un profesor american, Mr. Huntington, a constatat că există un soi de ruptură între civilizaţiile creştine. În Europa, de exemplu, există o civilizaţie occidentală şi o altă civilizaţie ortodoxă - slavă - islamică. Deci el nu concepe faptul că există o singură civilizaţie creştină. Există culturi creştine, dar o singură civilizaţie creştină, şi nu se poate concepe această civilizaţie ca o ruptură, ci ca o alianţă eterogenă. Mi se pare că o astfel de opinie este absurdă şi că Europa nu poate fi considerată decât în această dualitate egală, paritară a confesiunilor. La această oră există acest mod de a privi "peste umăr" al occidentalilor faţă de naţiunile foste comuniste din est, cărora li se cere un fel de "examen de maturitate" înainte de a fi acceptate în structurile europene.

Dar lumea occidentală nu mai are o conştiinţă creştină consecventă, ci o conştiinţă creştină suficientă. Or suficienţa nu poate fi compatibilă cu iubirea.

Pentru că am spus adineauri că iubirea, calea iubirii şi viziunea morţii se află la baza unei vieţi spirituale - este vorba de o iubire profană; carnală şi profană mai întâi -, înainte ca lucrurile să ajungă din ce în ce mai departe şi să se confunde într-un fel de uniune mistică şi apoi în iubirea lui Dumnezeu, aţi vrea să-mi explicaţi care este punctul dvs. de vedere referitor la acest misoginism athonit, pe de o parte, şi pe de altă parte dacă credeţi că acest antagonism care domneşte în momentul de faţă de o manieră destul de artificială dar şi destul de pasională între lumea catolică şi cea ortodoxă vi se pare ireductibil şi fără soluţie?

Christos Yannaras: Mulţumesc mult pentru "denunţul" dvs. Acesta conţine realmente o problematică foarte bogată. Permiteţi-mi câteva cuvinte în această privinţă.

Pe de o parte, cred că este evident că textul Bibliei, al Facerii din Vechiul Testament nu reprezintă, nu are ambiţia să reprezinte nişte realităţi istorice, deoarece este un limbaj iconologic, care vrea să arate un semnificat printr-un semnificant, care este întru totul convenţional. Tocmai de aceea se vorbeşte de Adam, care înseamnă "cel care e făcut din pământ", şi de Eva, care reprezintă viaţa, care înseamnă "viaţa". Deci, în această perspectivă, în acest limbaj care urmează, cred, nişte puncte de plecare ale concepţiei primare de interpretare a realităţii - pentru că suntem fiinţe umane, foarte limitate, avem nevoie de un limbaj, limbajul nostru convenţional, dar, totuşi, prin intermediul acestui limbaj convenţional se exprimă, se arată, se revelează nişte realităţi; mai bine zis nişte noţiuni, nişte arhetipuri - dacă îmi permiteţi acest termen - comune pe care le avem în comun, arhetipuri panumane. Ei bine, în acest limbaj de arhetipuri, de termeni arhetipici, femeia reprezintă realitatea naturii, iar bărbatul reprezintă realitatea *logos*ului - în greceşte, căci nu ştiu dacă se poate traduce acest termen. Aceste două realităţi sunt cele două elemente constitutive ale vieţii, ale vieţii personale. Un *logos* care nu e întrupat e o abstracţie, n-ar fi nimic. O natură care nu e... - era cât pe ce să spun "raţionalizată", dar termenul "raţiune" e foarte foarte degradat...

Sorin Dumitrescu: ..."enlogisée".

Christos Yannaras: "Enlogisée", bravo, ce termen!

Sorin Dumitrescu: Iertaţi-mi acest barbarism ...

Christos Yannaras: A, nu, nu, e foarte frumos...

Deci, tot aşa, o natură care nu e "enlogisée" nu e decât o realitate moartă. Astfel, faptul că păcatul, ceea ce numim păcat nu ne atinge comportamentul ci natura este exprimat în acest limbaj prin faptul, prin cuvintele că femeia a fost cea care a primit, care a acceptat prima ispita, pentru a da

acestei ispite caracterul real al schimbării unui mod de existenţă, al schimbării vieţii, al unui eşec, căci primul sens al termenului "cădere", "păcat" e de "eşec". Deci, eu cred că Biserica face totdeauna eforturi să continue acest limbaj ce corespunde realităţilor arhetipale ale conştiinţei umane. Şi tocmai pentru aceasta avem astăzi faimoasa problemă a hirotonirii sau a nehirotonirii femeilor. Şi avem paradoxul, în experienţa Bisericii, pe de o parte de a nu da preoţia şi femeilor, şi, în acelaşi timp, de a slăvi şi adora în toate formele vieţii liturgice, în toate formele vieţii eclesiale, persoana Maicii lui Dumnezeu ca revelaţie a Adevărului prin excelenţă, adică a Adevărului izbândirii întregii creaţii.

Pentru a ajunge la trăirea adevărată a realităţii eclesiale aşa cum am prezentat-o, Biserica cunoaşte două căi: calea căsătoriei şi calea monahismului. Sunt două căi de asceză. Amândouă sunt căi ascetice.

În căsătorie fiecare din cei care constituie cuplul îşi sacrifică voinţa proprie, individualitatea sa pentru a exista după prototipul relaţiei dintre Hristos şi Biserică, adică într-o unitate de viaţă.

În cazul monahismului, scopul este de a ieşi din această împărţire a vieţii cu un altul, cu o femeie sau cu un bărbat, şi de a ajunge numaidecât să-ţi împarţi viaţa cu trupul eclesial şi, în final, cu Dumnezeu.

Dar noi suntem cu toţii nişte fiinţe foarte slabe. În mariajul nostru nu suntem nicidecum cu toţii înclinaţi spre sacrificiu, ci avem un anume egoism, o anume rezistenţă, un anume refuz de a fi adulţi. Acelaşi lucru se poate petrece şi în monahism. Se face din monahism - destul de des - o ideologie, un mod, o cale de a se proteja, de a refuza atingerea unei adevărate maturităţi. Şi în felul acesta, în această alteraţie a monahismului se poate întâmpla uneori chiar şi ceea ce dvs. aţi remarcat, adică să se ajungă la un oarecare misoginism. Dar nu acesta e monahismul! - am impresia. E o deviaţie; e o alteraţie a monahismului.

Aş mai voi să fac o ultimă remarcă: atunci când vorbesc de o manieră ceva mai agresivă contra "religiozizării" (*la religiosation*) creştinismului în Occident, adică a pierderii priorităţii caracterului eclesial al experienţei noastre în favoarea celui individual, o fac pentru că am înţeles că tot ceea ce Evanghelia ne anunţă este recapitulat într-un moment istoric. Vă amintiţi - nu ştiu în care evanghelie -, vă amintiţi faptul că Apostolii erau într-o corabie, era noapte, marea era agitată, era furtună, sau ceva asemănător; noaptea, furtuna; şi cineva se apropie de corabie mergând pe valuri, pe apă. Discipolii sunt şocaţi, dar Cel care se apropia a vorbit zicând: "Nu vă temeţi, Eu sunt". Era Hristos. În acest moment, Petru I-a zis: "Dacă eşti într-adevăr Tu, Doamne, cheamă-mă să vin la Tine pe apă". Şi Hristos îi răspunde: "Vino!". Petru coboară din barcă şi începe să meargă pe apă. În acest moment, Petru îşi trage existenţa nu din individualitatea sa naturală, muritoare, ci din relaţia sa cu Domnul. Existenţa lui este un răspuns real, existenţial la acel "Vino!" pe care Hristos i l-a zis. Aceasta este Biserica! Desigur, asta a durat câteva momente; lui Petru a început să-i fie frică; era vânt, era furtună şi Hristos l-a scos din valuri. Eu însă cred că de o importanţă absolută e faptul că Petru ne-a arătat ceea ce căutăm. Deci aparţinem Bisericii nu pentru a ne ameliora caracterul sau pentru a ne ameliora dispoziţia. Aparţinem - cred - Bisericii pentru că ne confruntăm cu problema vieţii şi a morţii. Dacă Biserica răspunde la această problemă - a vieţii şi a morţii - atunci avem într-atradevăr nevoie de Biserică. Dacă Biserica este preocupată să răspundă numai chestiunilor şi problemelor sociale, sau de morală, sau aşa ceva, eu cred că aceasta nu este foarte necesar. Aşadar, noi aşteptăm răspunsul şi căutăm răspunsul asupra vieţii şi a morţii. Dar un asemenea răspuns nu se epuizează la nivelul abstracţiunilor sau al categoriilor abstracte. Tocmai pentru aceasta - şi răspund acum foarte simplu la prima dvs. remarcă -, tocmai pentru aceasta Biserica,

Tradiţia, experienţa eclesială ne arată că cea mai sigură cale de a merge pe apă este disperarea. Trebuie să fii disperat cu totul şi de tot pentru a te da unei iubiri care există sau nu - dovada o putem avea prin experienţă. Dacă sunt disperat; de virtuţile mele, de morală, de instituţii, de tot, nu-mi mai rămâne decât eventualitatea cuiva care mă iubeşte; mă iubeşte ca un mire - Mirele Bisericii. Şi Lui mă dau. Dar pentru a ajunge la această pecetluire trebuie să treci prin disperare. Eu cred că în Occident creştinismul este foarte puţin disperat, sau chiar deloc disperat. E foarte satisfăcut de sine. E foarte bine organizat. E de o eficacitate extraordinară; la toate nivelurile. Şi, astfel, nu ajunge să meargă pe apă.

Anca Manolescu: Îmi permit şi eu să pun o întrebare. Sunt cercetătoare la Muzeul Ţăranului Român şi mă ocup de antropologia religiosului.

Ceea ce mi s-a părut foarte preţios în discursul dvs. e că aţi pus în prim plan faptul de a asuma o criză. Aţi spus adineauri că trebuie să ne asumăm o cultură anume: a Occidentului, care nu e încă foarte bine metabolizată - ca să zic aşa - de către Orientul ortodox. Apoi, un alt fapt pe care l-aţi menţionat, acela că trăim într-o schizofrenie de aproape două secole: viaţă curentă occidentală şi, apoi, o tradiţie spirituală de o cu totul altă natură.

Aş vrea să vă prezint aici o problemă care e de criză: mă întreb, pe bună dreptate, dacă această tradiţie pune o libertate spirituală care e experienţa trăită în comuniune cu Logosul şi care duce la o eliberare de limitele particularului într-o experienţă directă, personală cu Logosul. Mă afectează faptul că întotdeauna cea mai mare parte a reprezentanţilor Bisericii pun un accent atât de puternic pe particular, fie într-un mod cu totul individual, pietist, fie de o manieră naţionalistă, accentuând problema naţiunii, uneori până la naţionalism. Aceasta este deci o primă problemă: de ce avem o atât de puternică accentuare a acestor tipuri de

limite, câtă vreme tindem la o eliberare în Logos, cu El?

Pe aceeaşi linie, se acţionează în sensul respingerii altor forme de spiritualitate, a altor religii ca nefiind valabile, aşa cum e creştinismul. Deci, se stă în faţa unei alterităţi religioase, respingând-o din start şi judecând-o chiar, fără să se aştepte, fără să se privească cu calm un punct de vedere al acestei alterităţi, care e a Logosului însuşi.

În al treilea rând, fiindcă aţi spus că occidentalii sunt foarte mulţumiţi de ei înşişi chiar şi din punct de vedere religios, spulberându-şi şansa disperării, nu cumva şi aici - îndrăznesc să vorbesc doar pentru România - suntem destul de mulţumiţi de noi înşine? Nu e destulă suficienţă şi în declaraţiile curente ale reprezentanţilor Bisericii? Suntem noi în pragul disperării în ce priveşte viaţa noastră religioasă?

Vreau să închei printr-un cuvânt al părintelui Cleopa de la Mânăstirea Sihăstria, care a spus: "Ortodoxiei nu-i lipseşte nimic, fără numai de a fi trăită".

Christos Yannaras: Mulţumesc mult pentru remarcile dvs. Nu pot să vă vorbesc de realitatea din România, dar vă asigur că în Grecia Biserica instituţională mi-a dat impresia că este foarte "vaticanizată". Şi, în consecinţă, este foarte mulţumită de sine, foarte adâncită în această autosatisfacţie mortală. Am folosit termenul "vaticanizată" - adică influenţată de acea tradiţie, mentalitate, dacă vreţi, care e consecinţa unui mod de viaţă în care trăim cu toţii. Dar, slavă Domnului, trebuie să vedem că în ultimii 30-40 de ani am trăit şi încă trăim ceea ce în ochii mei e o adevărată minune: o reînnoire - termenul e desigur un pic entuziast, dar totuşi - la nivelul conştiinţei ortodoxe, care e realmente un dar de la Dumnezeu. Ea a început, trebuie s-o spunem, de la emigraţia rusească de după revoluţia din 1917 şi continuă cu câteva personalităţi care au întrupat această reînnoire, acest mesaj al experienţei eclesiale în lumea actuală. Dumneavoastră, aici în România, aveţi marele dar de la Dumnezeu - iertaţi-mă, vorbesc foarte personal - de a fi avut printre dvs. pe părintele Dumitru

Stăniloae, care e unul din marii mărturisitori ai acestei reînnoiri, ai acestei deschideri, ai acestui alt limbaj care a depăşit "captivitatea babilonică", cum zicea părintele Florovski, şi care arată o cale. Uneori, când mă gândesc la realitatea administrativă şi instituţională a Bisericii noastre, pe de o parte, şi pe de altă parte la aceste personalităţi ca părintele Stăniloae, părintele Florovski şi la alţii, pentru a mă încuraja poate, pentru a mă consola, mă gândesc că poate viaţa Bisericii e întotdeauna aşa. În Evanghelie citim că Biserica e un năvod în care sunt peşti mai mici şi mai mari, mai buni şi mai răi. Deci, aşa e Biserica. A fost poate dintotdeauna aşa, şi din când în când apar anumite personalităţi care ne luminează calea. Totul în Biserică porneşte de la persoană, de la persoane. Ştiţi că sinodul care l-a condamnat pe Sfântul Fotie era constituit din 800 de episcopi, care au semnat condamnarea Sfântului Fotie muindu-şi pana în Sfânta Împărtăşanie. În Sfânta Împărtăşanie!... Şi cine îşi mai aduce aminte astăzi de cei 800 de episcopi? Nimeni. În timp ce Sfântul Fotie rămâne un etalon al revelaţiei vieţii.

Alt punct pe care l-aţi atins: un anume naţionalism. Da, aceasta e o boală care ne torturează de ani de zile. Bisericile ortodoxe par blocate în acest spirit naţionalist. Şi mai ales diaspora ortodoxă, în Europa Occidentală, în Statele Unite etc. Se vorbeşte mult de un timp încoace de acest naţionalism, de nevoia de a depăşi acest naţionalism. Da, e o boală, e o erezie, dacă vreţi, condamnată de un sinod panortodox din secolul al XIX-lea. Dar permiteţi-mi, vă rog, să insist asupra faptului că nu trebuie să ideologizăm antinaţionalismul, cum se ideologizează naţionalismul. Pentru că riscăm să facem din Ortodoxie o ideologie internaţională. Pe mine însă nu mă interesează o Ortodoxie care e o ideologie internaţională. Ceea ce mă interesează e o Ortodoxie ca experienţă a poporului meu şi a altor popoare; o experienţă concretizată în arta populară, în atitudinile cotidiene ale

poporului, în toate amănuntele vieţii de zi cu zi. Adică avem nevoie de un trup popular pentru a întrupa adevărul Bisericii. Altfel riscăm să creăm o ideologie. În această perspectivă, insistenţa asupra priorităţii poporului, a unui popor concret, are o anume importanţă. În amândouă cazurile boala e ideologia - ca naţionalism sau ca internaţionalism.

Întrebare: Nu credeţi că Biserica trebuie să fie mai activă social, poate chiar prin angajarea mai mare a laicilor?

Christos Yannaras: Cred că aveţi dreptate, dar asta depinde de prioritătile, de nevoile fiecăruia dintre noi. Dacă aş putea vorbi foarte personal, eu nu am nevoie de multă acţiune în Biserică. Acţiunea şi activismul Bisericii nu mă interesează prea mult. În Biserică eu am nevoie de un părinte care să poată să mă aducă, care să mă nască la un alt mod de existenţă, la o altă viaţă. Bineînţeles că în această relaţie cu un părinte - îl numesc părinte pentru că el transmite viaţă, nu într-un sens metaforic, ca o alegorie; nu, nu, ci în mod real - acesta are posibilitatea de a mă conduce la viaţa fără de moarte. Asta mă interesează! Apoi, pentru a evangheliza, pentru a anunţa această posibilitate de a trăi putem să ne organizăm împreună sau separat, ori după alte - ştiu eu? - posibilităţi, ocazii de a ne aunţa experienţa. Dar prima rămâne relaţia dintre părinte şi fiu. Dacă începem să problematizăm posibilitatea de participare a laicilor la activitatea trupului eclesial, înseamnă că acceptăm o separare care anulează relaţia dintre părinte şi fiu.

Nu ştiu, v-am dat o imagine cât de cât clară, sau mai degrabă confuză?

Sorin Dumitrescu: Ceea ce vreau să spun se leagă de problema pe care a pus-o tânărul de mai-nainte. S-a publicat la noi un interviu cu dvs. în revista Patriarhiei, "Vestitorul Ortodoxiei", un interviu exploziv care a fost foarte citit în mediul bisericesc. Erau acolo multe teme, multe probleme tratate cu aceeaşi originalitate pe care am constatat-o în toate aserţiunile dvs. În acest interviu spuneaţi că ceea ce

trebuie să facem e să încetăm odată cu distincţia dintre cultură în general şi cultura eclesială, cultura Bisericii. Deci, dacă am înţeles bine, sunteţi adversarul acestui mod de a împărţi viaţa spirituală într-o cultură a Bisericii şi o cultură ca atare, deci profană - poate. O cultură spirituală *tel quel*. Aceasta e prima chestiune, deci: de a dezvolta puţin mesajul dvs., pentru că a fost de fapt un mesaj.

În acelaşi timp, o a doua chestiune: la sfârşitul interviului erau câteva propoziţii în care vă exprimaţi neîncrederea faţă de formaţiunile paraeclesiale. Îndrăznesc să vă întreb, fiindcă ştiu că dvs. cunoaşteţi de aproape, dintr-o experienţă vie din perioada dvs. de la **Zoi** (există şi la noi un-organism omolog ce se cheamă **Oastea Domnului**), credeţi că **Zoi** este un organism paraeclesial? Aceasta ca o subîntrebare, cum se spune, scolastică. Dacă îmi permiteţi v-aş ruga să calificaţi în câteva trăsături, ca un profil, cum se poate recunoaşte un organism paraeclesial, cum poate fi identificat.

Christos Yannaras: În cazul ţării mele, Grecia, e o mişcare ce provine, după păerea mea, din popor; au urmat apoi altele asemănătoare: **Sotir, Stavros** etc. În cazul tuturor acestor mişcări pot răspunde, pe şleau, că sunt realităţi în afara Bisericii. Sunt în afara Bisericii pentru că sunt organizaţii fondate pe baza legilor constituţionale, care conferă cetăţenilor posibilitatea de a se organiza, legi ce privesc drepturile pe care le avem ca cetăţeni de a constitui organizaţii. Ele au un preşedinte, un consiliu de administraţie care sunt întru totul independente de episcop şi de parohie. Deci caracterul extraeclesial este absolut clar şi net. Bineînţeles, se pot găsi multe justificări istorice ale acestor mişcări. Mişcări pietiste asemănătoare au apărut în Bisericile ortodoxe atunci când "administraţia" Bisericii nu s-a ridicat la nivelul cerinţelor poporului; când episcopii nu au mai corespuns nevoilor poporului etc. Atunci, mişcări similare apar pentru a umple golul pe care parohia sau episcopia îl lasă în viaţa oamenilor. Însă justificările istorice nu anulează

caracterul extraeclesial al acestor mişcări. În plus, mişcarea **Zoi** şi celelalte din Grecia aveau toate caracteristicile pietismului protestant, toate caracteristicile tipice. Şi în anumite cărţi pe care le-am citit la epoca respectivă - când a apărut *La liberté de la morale*- găseam şi mişcarea lui Iosif Trifa din România, care a fost condamnată de Biserică, dacă nu mă înşel ...

Sorin Dumitrescu: ... în epocă...

Christos Yannaras: Acum nu mai e?

Pr. Vasile Răducă: A fost vorba de un conflict mai degrabă administrativ şi juridic la epoca respectivă, pentru care mitropolitul l-a excomunicat pe preotul Iosif Trifa pentru că acesta s-a suprapus la un moment dat mitropolitului. Dar timpul a trecut...

Christos Yannaras: Deci, n-a avut la bază motivaţii teologice?

Pr. Vasile Răducă: A, nu, nu, deloc. A fost mai degrabă un conflict de ordin administrativ.

Christos Yannaras: Dar am uitat prima întrebare. Care era?

Sorin Dumitrescu: Despre distincţia între cultură şi cultură eclesială...

Christos Yannaras: A, da. Eu nu pot să concep această distincţie. Mă gândeam chiar să-mi încep expunerea în faţa studenţilor printr-o definiţie a culturii.

Ce este astăzi cultura? Când vorbim de cultură ne gândim cu toţii la Ministerul Culturii. Nu ştiu, dar bănuiesc că şi în România aveţi un minister al culturii... Deci, ne gândim la un minister sau la anumite instituţii, la anumite manifestări culturale etc. Am impresia că cea mai potrivită definiţie a culturii este următoarea: cultura este modul nostru de viaţă; modul nostru de viaţă foarte-foarte real.

Dar ce semnifică modul nostru de viaţă?

Eu cred că semnifică o valorizare, o evaluare a nevoilor noastre: care este prima, a doua, a treia etc., etc. Pentru

a ajunge la această evaluare a nevoilor noastre avem nevoie de primul sens al existenţei noastre, al vieţii, al materiei etc. Adică această evaluare depinde de câteva accepţiuni pe care le-am făcut *a priori*, conştient sau inconştient. Dacă am acceptat prioritatea absolută a materiei, atunci totul e materie; chiar şi ceea ce numim spirit e o funcţiune a materiei în nişte circumstanţe concrete etc. E o atitudine care provoacă o anumită evaluare a nevoilor. Dacă accept că ceea ce constituie realitatea e spiritul în general, ideile în idealismul platonic etc., atunci din această atitudine provine o altă evaluare a nevoilor noastre. Biserica reprezintă o propunere a sensului vieţii, a sensului existenţei, a sensului istoriei, a sensului materiei. Atunci, această propunere, dacă e acceptată, provoacă o anumită evaluare a nevoilor şi, în consecinţă, o cultură, o cultură concretă, cultură care reprezintă un mod de viaţă. În prezent trăim în cultura pe care teologia protestantă a provocat-o. Aceasta este clar. Şi dacă noi, ţările ortodoxe, nu am avut capacitatea de a progresa în sistemul actual, economic etc., e pentru că de ani de zile încercăm să ne conformăm spiritului protestant, moralei protestante a lui Max Weber. Dar mai avem totuşi obiceiuri, reflexe ortodoxe care se realizează uneori chiar inconştient. Aş vrea să spun prin toate acestea că cultura reprezintă un mod de viaţă, iar acest mod de viaţă se întemeiază pe o metafizică.

Scuzaţi-mă, nu-mi plac cuvintele "pesimist" şi "optimist" pentru că reprezintă nişte situaţii psihologice. Totuşi, uneori sunt foarte trist deoarece văd că, deşi trăim într-o Biserică, deşi avem această reînnoire teologică, deşi avem nişte cărţi acum, totuşi nu avem încă o expresie artistică actuală a experienţei noastre eclesiale. Noi încă mai copiem, nu? Şi acest lucru mă nelinişteşte. Bineînţeles, experienţa trecută este într-adevăr extraordinară. La strana dintr-o biserică ortodoxă cântăreţul cântă o poezie extraordinară; extraordinară - cu noţiuni, cu răspunsuri la întrebări, care sunt o

sfidare pentru uriaşi. Şi bietul cântăreţ ortodox are răspunsul şi îl cântă. Întreagă Liturghia e o dramă, cu toată structura tragediei greceşti vechi, cu decoraţiuni în felul decoraţiei ortodoxe - care nu e decorativă; e revelatoare. Adică, un nivel cultural surprinzător. Poate nici chiar preotul care slujeşte nu înţelege nimic din această cultură pe care o utilizează. Poate că din o sută de persoane care sunt prezente acolo, pentru nouăzeci şi nouă toate acestea nu reprezintă nimic. Însă pentru acel unul care înţelege, e o revelaţie! Nu putem să facem imitaţii la nivelul culturii, ci doar creaţii. Dacă mâine nevoia mea de a-mi împărtăşi viaţa cu dvs. devine prioritară faţă de nevoia de a avea un frigider, din acel moment se schimbă civilizaţia.

Pr. Vasile Răducă: Domnule profesor, salut prezenţa dvs. printre noi. E o bucurie că sunteţi aici.

De la început trebuie să fac o mărturisire: nu am făcut niciodată parte din vreo mişcare paraeclesială şi nici nu pot spune că le simpatizez. Dar nu suntem prea duri spunând că nişte mişcări ca **Sotir, Zoi** sau **Oastea Domnului** - la noi - sunt mişcări extraeclesiale sau paraeclesiale? Vorbesc acum de ceea ce deja aţi mărturisit. Dacă găsesc într-o astfel de mişcare un preot care să mă conducă la Hristos, care să mă facă să renasc la o viaţă conformă cu exigenţele vieţii creştine, aş putea să mai spun că acest preot face parte dintr-o mişcare extraeclesială? Deci, cred că suntem un pic prea duri spunând că aceste mişcări sunt în afara Bisericii. Eu cred că aceste mişcări sunt ameninţate să ajungă în afara Bisericii! Dar atâta timp cât găsesc acolo pe cineva care poate să mă facă să renasc la viaţa în Hristos, nu îndrăznesc să spun că aceste mişcări sunt în afara Bisericii.

Christos Yannaras: Permiteţi-mi să observ că nu sunt nici episcop, nici preot, nici duhovnic, ci un simplu dascăl, un biet profesor. Atunci când spun că aceste mişcări sunt în afara Bisericii nu-i judec pe membrii acestor mişcări. Ca simplu dascăl, vă spun că eu doar dau definiţia lucrurilor.

Acesta e rolul meu. Dumneavoastră, episcopii dvs. trebuie să judecaţi dacă aceasta e o cale de mântuire sau nu. Eu, ca intelectual în cele din urmă, dau, arăt limitele şi spun că dincolo de ceea ce ce pot eu defini ca Biserică, ca trup eclesial, o organizaţie care nu acceptă în fruntea ei un episcop - un episcop nu ca administrator, ci în locul şi în rolul lui Hristos - o astfel de organizaţie se plasează în afara Bisericii. Dacă un grup de oameni se organizează fără a avea în frunte un episcop, organizând activităţi paralele cu viaţa parohiei, a episcopiei, atunci nu pot să spun că aparţine Bisericii; sunt în afara Bisericii. Dacă vor fi mântuiţi sau nu, nu-mi este mie a o spune. Poate vor fi mântuiţi.

Pr. Vasile Răducă: Bine, completez. Ei se află în afara structurilor administrative ale Bisericii. Dar, înţelegând prin Biserică un trup eclesial, dincolo de structurile administrative, o asemenea mişcare este sau nu în Biserică?

Christos Yannaras: Vreau să protejez un lucru care mă consolează în viaţă: pentru mine, Biserica şi Hristos sunt ceva concret, şi anume adunarea euharistică. Hristos, în afară şi departe de adunarea euharistică, după experienţa mea, e antihrist; îi torturează pe oameni; le provoacă maladii, maladii teribile. Eu Îl recunosc pe Hristos ca Trup al adunării euharistice. Acestea nu reprezintă nicidecum nişte frontiere administrative sau nişte precizări administrative, ci limitele unui eveniment existenţial. Dar, eu am spus acestea ca o mărturisire personală; sau, dacă doriţi, ca o mărturisire teologică. Nu le spun cu responsabilitatea unui păstor.

Alexandru Duţu: (...)Totuşi, membrii acestor organizaţii participă şi ei la Euharistie.

Christos Yannaras: Permiteţi-mi doar să adaug ceva: aparţinem Euharistiei, nu participăm la ea. Vedeţi ce vreau să spun? Adică în această mişcare pietistă, deşi se participă la Euharistie, această participare euharistică e ceva care se adaugă apartenenţei la organizaţie. Particip la Sfânta Împărtăşanie pentru că aceasta mă ajută să-mi ameliorez

caracterul, să câştig tot mai multe virtuţi, să ajung la o mântuire individuală. E uşor! În vreme ce în adunarea euharistică suntem împreună pentru a constitui şi manifesta Biserica; pentru a constitui şi manifesta acest cu totul alt mod de existenţă. Cred că e o diferenţă destul de clară între aceste două poziţii.

Sorin Dumitrescu: Nu credeţi că e minunat - după părerea mea - să penetrăm cu discuţia în mijlocul chestiunii, a temei pe care am ales-o? Deci, centrul, miezul sinaxei e Euharistia. Aceia care trăiesc într-o sferă paraeclesială uită că sinaxa euharistică nu e doar adunarea eclesială şi preotul; mai sunt şi îngerii pictaţi pe ziduri, sfinţii alături de ei, mucenicii şi toată lumea, până la Pantocrator...

În cartea dvs. *La liberté de la morale* dădeaţi o definiţie foarte clară: pietism înseamnă a situa corpusul doctrinar pe un al doilea plan. Deci, mai întâi sunt sentimentele, efuziunea, emoţiile şi binele. Deci: nu ai carne, eu îţi aduc un kilogram de carne, dar aceasta nu mă obligă să ştiu care e structura, care sunt raporturile interioare între cele trei persoane ale Sfintei Treimi. Asta e pentru teologi, pentru preoţi. Eu însă "fac să se umple - cum spune Evagrie Ponticul - fapta cuvântătoare de cuvântul făptuitor". Pietate este, dacă înţeleg eu bine, accentuarea modului de acţiune în detrimentul cuvântului care face acţiunea. E ignorarea cuvântului şi a conţinutului doctrinei. Aceasta se întâmplă în bisericile noastre astăzi. Şi permiteţi-mi să constat un lucru: cei care au de făcut nu reproşuri, ci constatări, inspiraţi să îndrepte viaţa eclesială - pentru că toţi fac parte din adunarea eclesială, nu? -, toate aceste persoane, persoane care au lucruri nu de reproşat, ci de criticat - şi-mi permit să vă dau ca exemplu pe dvs. - sunt în acelaşi timp cei mai mari apărători ai Bisericii. E fantastic acest fenomen, pentru că se petrece acelaşi paradox ca şi cu disperarea de care aţi vorbit mai devreme. Deci, maniera de a merge pe apă depinde de calitatea experimentului. În acelaşi timp, calitatea

ființei eclesiale se dezvoltă din momentul când începe să aibă ciocniri cu mediul care acționează în sinaxa euharistică. Să dau un singur exemplu: la noi a început să se apeleze - nu peste tot, dar în multe biserici - la o Liturghie stereo. Se pune un microfon pe altar și multe difuzoare prin biserică. Și astfel, vocea preotului vine din spate, pentru că e pe-acolo vreun difuzor. Deci, poporul este frapat de această direcție a sunetului, dinspre pronaos înspre altar, căci cuvântul e încredințat, distribuit începând de la altar. Dacă-mi vine din spate, în ceafă, e o greșeală. E o mică alunecare, dar ea se poate amplifica.

Apoi, dacă începi să critici se cheamă că ești antieclesial. Facem parte din Biserică, vrem s-o actualizăm. Dacă avem reproșuri asupra calității muzicii, care e profund influențată de spiritul de șansonetă - e câte un Pavarotti în fiecare biserică! - suntem antieclesiali. Vreau să vă întreb care este opinia dvs., pentru că se ajunge la un lucru: preotul, păstorul e șeful. Și dacă el e șeful, el trebuie foarte bine pregătit pentru a face curățenie în toate aceste lucruri. Iar noi credem că ceea ce trebuie făcut e să se reformuleze, să se înnoiască învățământul teologic.

Deci, în ce măsură credeți dvs. că modalitatea de a demola - puțin câte puțin - pietismul ține de învățământul teologic, deci de persoanele care sunt date în fiecare an și care vor deveni preoți, de maniera în care sunt pregătiți de către profesorii lor? În fine, dvs. sunteți profesor și știți la ce mă refer.

Christos Yannaras: Dacă urmăm această cale de a aștepta pe noii preoți, noii ieșiți din noile facultăți de teologie, s-ar putea să așteptăm mult și bine.

Pe de altă parte, aveți dreptate că într-adevăr, foarte adesea - și acesta e un aspect al alterării vieții eclesiale - aceste relații părintești (în sensul prim al termenului) ale preotului cu trupul eclesial s-au transformat într-o relație a cuiva care exercită o anume putere. Aceata e o alterare,

din nefericire, foarte frecventă. Şi, cum aţi spus, din moment ce preotul nu înţelege nimic din ceea ce este Euharistia, că şi lumânările sau culorile au acelaşi loc în Euharistie precum pâinea şi vinul - totul este oferit lui Dumnezeu în Euharistie -, din moment ce părintele nu înţelege, începe să decoreze Euharistia şi astfel ajungem la toate acele lumânări electrice, la acest mare ... cum să-i zic? ...

Sorin Dumitrescu: ... kitsch religios.

Christos Yannaras: ... kitsch religios, care se adresează cui? Vă amintiţi că Dostoievski repetă de trei ori într-unul din romanele sale: când a văzut *Răstignirea* lui Grünewald, a fost pus în pragul ateismului. Şi noi, când vedem acest kiksch religios, suntem gata să abandonăm credinţa creştină. Aceasta arată cum şi de ce pictura, muzica, decoraţia funcţionează într-un mod euharistic sau nu; funcţionează în serviciul vieţii sau al morţii. Speranţa mea e faptul - vorbesc de experienţa mea - că în Atena avem - fără vreo organizare, spontan - patru parohii, patru mici biserici care sunt pline în fiecare duminică de studenţi, de tineri; tineri din ziua de astăzi, cu felurite tunsori, în blugi etc. Şi câţiva prieteni le-au pus întrebarea: "De ce veniţi în aceste patru biserici în mod special?" Ei bine, tinerii au răspuns: "Mai întâi, nu este electricitate". Şi într-adevăr, în aceste patru biserici nu este deloc electricitate; sunt doar lumânări. "Apoi, nu se slujeşte cu voce înaltă, ci cu vocea naturală". "Muzică bizantină"; "şi lipsa predicii"; fără nici o predică; doar slujba. Ei bine, o dată s-a anunţat o panihidă - o panihidă la noi e o priveghere de toată noaptea. Era în ianuarie şi era frig. Eu am venit - din curiozitate, vă mărturisesc - puţin după miezul nopţii. Ei bine, biserica era plină - eu eram cel mai în vârstă - plină de tineri, băieţi şi fete, veniţi pentru priveghere. Aceasta ne arată o nevoie care împinge Biserica, administraţia spre a-şi regăsi originalitatea. Eu cred că această speranţă e mai realistă decât ipoteticele facultăţi de teologie care să producă teologi şi preoţi mai buni.

Pr. Constantin Coman: O primă întrebare: cum vă explicaţi - şi nu sunt deloc ironic - că nişte oameni care înţeleg bine lucrurile - ca dvs. şi domnul Sorin Dumitrescu - rămân în afara preoţiei, câtă vreme majoritatea preoţilor nu înţeleg lucrurile?

Şi a doua întrebare: cum vă explicaţi că filozofii care se interesează atât de mult asupra adevărului, asupra adevărului absolut, rămân totuşi departe de Biserică? Aici şi în Grecia.

Christos Yannaras: În privinţa primei întrebări, eu cred că preoţia este o vocaţie prin excelenţă individuală, specială. Nu sunt toţi demni de această vocaţie. Şi încep cu mine însumi.

Pr.Constantin Coman: Atunci, să mă explic mai bine: sunt preoţi în Biserică încă mai nedemni decât dvs.

Christos Yannaras: A, nu, nu...

Pr. Constantin Coman: E o impresie, o întrebare, nu o reacţie ce vrea să critice. Am impresia că filozoful nostru Andrei Pleşu, care din păcate nu se află aici şi care a scris două sau trei articole în problema Bisericii şi a intelectualilor, a constatat pe bună dreptate că nu se găsesc prea mulţi intelectuali printre preoţi şi printre oamenii care lucrează în Biserică. Şi are dreptate, socot. Are dreptate în aceea că sunt mulţi oameni printre intelectuali care au posibilitatea să cunoască şi să înţeleagă mai bine decât alţii, şi totuşi stau departe de această grea slujire, în timp ce sunt oameni care se găsesc în interior fără să înţeleagă lucrurile - poate - sau, în orice caz, fără să le înţeleagă în toată dimensiunea lor.

Christos Yannaras: Dacă mai e ceva de adăugat la prima întrebare, printr-un răspuns la a doua întrebare aş putea să explic puţin situaţia.

M-aţi întrebat de ce filozoful - aici nu ştiu, vorbesc doar pentru Grecia - nu participă la această problematică a experienţei eclesiale pe care o pune şi o arată. Dacă doriţi un răspuns imediat, în stil jurnalistic, e pentru că el cunoaşte

foarte puţin filozofia occidentală. Înţelegeţi ce vreau să spun? Trebuie să cunoască bine filozofia occidentală pentru a descoperi ceea ce experienţa şi gândirea eclesială ne oferă şi ne deschid. Bineînţeles, se adaugă şi mentalitatea epocii noastre, care îşi face loc şi în ţara mea, în Grecia. Cea mai mare parte din liderii vechi au provenit dintre greci, de exemplu. Acum, grecul ar prefera să fie ceva foarte banal, olandez de exemplu, sau belgian; foarte banal. El nu înţelege ce înseamnă să fii elen, grec, ortodox, aparţinător Bisericii. E o problemă de mediocritate, dar e, totuşi, uneori cunoscută. Cred că trebuie să trecem prin experienţa Occidentului pentru a ajunge la filozofie, adică la acest sens al vieţii pe care experienţa eclesială poate să ni-l descopere.

Pr. Vasile Răducă: Cunoaştem foarte bine situaţia de la dvs. Dar la dvs. situaţia nu e comparabilă cu a noastră. Vorbind în general, dvs. aveţi intelectuali de marcă, intelectuali care sunt uneori integraţi în structurile administrative ale Bisericii. La întâlnirile teologice sunt şi filozofi, unii - filozofi creştini. Dvs. faceţi parte din această prezenţă filozofică în spaţiul eclesial. Dar la noi sunt intelectuali, literaţi foarte rafinaţi care îşi permit uneori să vorbească despre Biserică, cu privire la Biserică, dar care nu au o viaţă eclesială. Ei se situează, viaţa lor este plasată în afara vieţii eclesiale, campioni ai unei culturi întru totul occidentală, care gândesc într-un mod occidental şi care îşi permit uneori să dea sfaturi cu privire la ceea ce ţine de domeniul eclesial propriu-zis. Dar, din nefericire, la noi se confundă noţiunea de Biserică cu cea de cler.

Christos Yannaras: Se identifică Biserica cu clerul?

Pr. Vasile Răducă: Nu, nu. La noi, din nefericire, mentalitatea generală confundă noţiunea de Biserică cu cea de cler, cu ierarhia eclesială. O bună parte a clasei intelectuale de la noi consideră cultul cu totul altfel decât ceea ce ne-aţi comunicat dvs., cu totul altfel decât ceea ce aţi mărturisit aici. Se vede foarte rar la noi un intelectual care vine să

se împărtăşească la biserică. E foarte diferit de ceea ce se vede în Grecia. Atunci, de ce această categorie de oameni literaţi, de intelectuali, care îşi permit uneori să dea doar sfaturi oamenilor care reprezintă Biserica şi structurile Bisericii, nu se implică în mod real, fără şovăială în schimbarea vieţii eclesiale. Este o dramă, dar este şi un semn ce denotă pericolul de dezintegrare a unei mentalităţi anume definită, a unei mentalităţi, a unei culturi ortodoxe. Nu vorbesc acum de o cultură ortodoxă ce rămâne în domeniul abstracţiunilor şi în fapt, în viaţă e o cultură de melanj, un sincretism de occidentalism ceva mai nou şi orientalism alterat. Clasa intelectuală se consideră ca nefăcând parte din Biserică. Atunci dvs., în calitate de filozof şi teolog, în calitate de profesor de teologie care nu predă la o facultate de teologie, în calitate de persoană care a avut de suferit, după cum ştim, din cauza oamenilor Bisericii sau a profesorilor de teologie, cum gândiţi rolul intelectualului creştin în viaţa eclesială, în viaţa Bisericii propriu-zise, înţeleasă drept comunitate de oameni care sunt în comuniune cu Hristos, care ştiu să se roage şi într- adevăr se roagă şi care se împărtăşesc frecvent cu Trupul şi Sângele lui Hristos. Cum vedeţi rolul intelectualului care nu e membru al clerului, rolul lui în Biserică?

Christos Yannaras: Nu ştiu, e foarte dificil, pentru că nu pot vorbi la nivelul rolurilor. Pot vorbi doar la nivelul nevoilor. Dacă ceea ce noi numim viaţă intelectuală este nevoia mea, adică eu caut un lucru şi acum vreau să exprim ceva... Şi dacă în acelaşi timp sunt un mădular al Bisericii, adică ştiu să mă apropii, să înţeleg, să particip, să trăiesc în acest mod de viaţă reprezentată de Euharistia eclesială, atunci aceste două lucruri pot să se combine de o manieră ce nu poate fi predestinată de condiţiile rolurilor. Eu cred că dacă aceasta e adevărată, dacă e vie, se va prezenta de o manieră convingătoare. Pentru a prezenta într-un mod mai realist ceea ce vreau să spun, voi adăuga un element

poate puţin provocator, dacă vreţi: anume că nu trebuie să clasificăm oamenii! Se vorbeşte de intelectuali. Eu aş vrea să spun cu simplitate şi umilinţă că, în ochii mei, Jean-Paul Sartre este un teolog, şi unul dintre cei mai mari teologi ai secolului nostru. Un teolog al negativului, da, cum ar fi negativul unui film. El face o teologie a setei după Dumnezeu. Când spune că "prefer să mă condamn în măsura în care El există", aceasta e o revelaţie. Cineva care e gata să fie condamnat dacă Cel care îl condamnă există, ei bine, atunci eu cred că e foarte îndrăgostit de Dumnezeu. El o spune într-un mod paradoxal, într-un mod negativ, cum ziceam. El era un intelectual ateu, clasat printre atei, nu-i aşa? De aceea eu nu am încredere în această clasificare, în a-i pune pe intelectuali în - cum să zic? - acvarii diferite. Repet că pentru cineva care se prezintă ca intelectual de o manieră onestă şi în acelaşi timp vrea să fie un participant la viaţa...

Horea Bernea: Eu aş vrea să vă pun o întrebare mult mai simplă şi mult mai generală. Aţi afirmat adesea - mă gândesc la cărţile dvs., acum improvizez un pic, dar e sigur că se găseşte în subsolul întregii dvs. linii de gândire - că aţi înţeles că această schismă care s-a consumat oficial în secolul al XI-lea în Europa a avut urmări mult mai grave decât ne putem imagina. Şi chiar acum, după mai bine de nouă secole, nu putem bine clarifica şi structura toate consecinţele grave ale acestei definitive - poate - rupturi create după schismă.

Christos Yannaras: V-aţi caracterizat întrebarea ca foarte simplă. Eu găsesc că e foarte complicată. Adică aţi atins o problemă gravă, de o importanţă primordială.

Da, eu personal cred că o dată cu schisma începe o altă civilizaţie. Începe, pe de o parte, sfârşitul unei atitudini de viaţă elenice, iar pe de altă parte, a unei atitudini de viaţă eclesiale ce asumase deja şi atitudinea elenică. Adică avem sfârşitul filozofiei greceşti vechi, dacă doriţi, şi, de asemenea, sfârşitul eclesialităţii. Începe o nouă eră în care e prezentată

drept tradiţie, drept continuitate elenică răsturnarea filozofiei greceşti vechi - căci Aristotelul tomismului nu e Aristotelul elenic, grec, ci o răsturnare a lui - şi, de asemenea, a întregii tradiţii greceşti vechi, care se bazează pe prioritatea dinamicii sociale, şi nu pe satisfacerea *intellectus*-ului.

În acelaşi timp, începe sfârşitul eclesialităţii; şi în locul eclesialităţii s-a produs o religie, o religie cu toate caracteristicile unui regim autoritar, care produce pentru prima dată în istorie ceea ce numim ideologie şi ceea ce numim totalitarism. Nu trebuie să uităm că toate caracteristicile totalitarismului încep să se contureze în secolul al XII-lea, până prin secolul al XIII-lea. În aceşti o sută de ani avem dezvoltarea tuturor caracteristicilor totalitarismului în Europa. Iar acest nou produs al "religiozizării" a provocat, pe de o parte, reacţia dură a Renaşterii şi a Luminilor, care au condus la civilizaţia, la cultura noastră "naturalistă" - sau, dacă-mi permiteţi să mă folosesc de un termen grec, fisiocentrică, iar nu teocentrică - civilizaţie care se află acum - cum spuneam - într-un impas, iar pe de altă parte, aceeaşi transformare în religie a creştinismului a influenţat, a alterat chiar Bisericile, care au hotărât de la bun început să ia atitudine împotriva acestei alterări şi au acceptat ca nume al lor termenul de Biserică Catolică Ortodoxă, pentru a distinge catolicitatea - care e întotdeauna caracteristica originalităţii adevărului Bisericii - de o concepţie a catolicităţii geografică, universală, ideologică. Atunci, chiar Bisericile care au acceptat titlul de Biserici Ortodoxe au trecut timp de secole printr-o "captivitate babilonică", cum spunea părintele Florovski, care continuă şi astăzi. Tocmai pentru aceasta noi nu înţelegem arta eclesială - pentru că arta este viaţa, nu decoraţiunile; pentru aceasta nu înţelegem cultul, poezia cultului, dramaturgia cultului; nu înţelegem ce înseamnă fiinţă pastorală. Imităm marxismul sau mai ştiu eu ce ideologie care lucrează spre a-şi câştiga adepţi...

Sorin Dumitrescu: Prozeliţi!

Christos Yannaras: Da. Deci, când vezi toată această dezvoltare istorică de după schismă, te simţi - cred - realmente pierdut şi într-o confuzie teribilă. Dar cel care află, care ajunge la această concluzie, că e pierdut, e foarte aproape de disperare. Şi de aici începe speranţa. Pentru că el înţelege că nu caută o realitate obiectivă, istorică - realitatea vieţii -, ci o realitate ce trebuie descoperită după cum se descoperă şi adevăratul *eros*. Nu poţi să iubeşti după nişte reguli sau prin instituţii, nu-i aşa? E o dogmă! Am putea să trecem prin viaţă fără să-l descoperim pe Mozart. Vă puteţi imagina pe cineva care să fi trecut prin viaţă fără să fi ascultat Mozart? Da, am putea trece prin viaţă fără să descoperim ce înseamnă eclesialitatea - viaţa care biruieşte moartea. Această descoperire nu depinde de circumstanţe istorice. Sau poate că depinde, nu ştiu. Dar eu cred că acest curs istoric al Bisericii ne-a lăsat câteva urme. Când sunt cu totul disperat de realitatea actuală a Bisericii noastre, mă îndrept către ceea ce a fost Sfântul Isaac Sirul sau Sfântul Maxim Mărturisitorul şi înţeleg că ei au ales o pictură care trebuie înţeleasă, au ales o muzică cu mult mai frumoasă chiar decât Mozart, o muzică ce e o mare fericire, un mare privilegiu să o descoperi în viaţă.

Întrebare: În parabola Vameşului şi a Fariseului din Evanghelia după Matei nu se găseşte oare un exemplu de relaţie în afara instituţiei eclesiale, o relaţie directă cu Dumnezeu?

Christos Yannaras: Personajul vameşului din parabola Vameşului şi a Fariseului nu reprezintă, după părerea mea, relaţia imediată a omului cu Dumnezeu, adică o relaţie individuală, ci reprezintă ceea ce eu numesc disperarea absolută de toate virtuţile, de toate instituţiile, de tot. Fariseul nu poate ajunge la o relaţie cu Dumnezeu pentru că e foarte satisfăcut de sine. E un om cu virtuţi; practică realmente religia: posteşte de două ori pe săptămână, dă milostenie săracilor; *face* toate acestea. Realmente, el e un

om religios impecabil, extraordinar. Dar, în sfârşit, merge în iad. Celălalt nu avea nimic de arătat, nimic; era sărman; era plin de lipsuri. El nu are nici o altă nădejde decât dragostea lui Dumnezeu. Şi zice: "Doamne, dacă într-adevăr eşti, acceptă-mă. Altfel nu mai am nici o altă soluţie". Şi el a fost mântuit. Aceasta nu înseamnă că nu am nevoie de instituţie, ci arată atitudinea pe care Biserica o întrupează. Nu pot ajunge, practic e foarte dificil să ajung în această poziţie prin mine însumi; nu pot ajunge în această situaţie singur. Există cazuri, capacităţi care ajung cu un salt. Dar sunt puţini cei care printr-un salt ajung la o relaţie imediată cu Dumnezeu. Eu însă sunt un biet om obişnuit; eu am nevoie de o familie; am nevoie de cineva care să mă nască la o nouă viaţă. Şi acest rol e rolul preotului. Dacă el nu-şi înţelege rolul, atunci, desigur, e foarte trist. Dar până la urmă de mine depinde dacă trăiesc sau nu, prin preot, miracolul descoperirii vieţii.

Îmi permiteţi să vă povestesc o mică istorioară? Pe când eram student la Paris - aveam şi un părinte aici - m-am dus odată la o mică bisericuţă pentru noaptea de Paşti. Am ales această mică parohie pentru că la marea biserică grecească din Paris era, scuzaţi-mă, ca la operă. Ei bine, în această bisericuţă mă aşteptam să găsesc o atmosferă mai eclesială. Dar s-a întâmplat că a venit un episcop pentru a sluji în noaptea aceea, lucru de care eu habar n-avusesem. Biserica era plină. Şi el, bietul - scuzaţi-mă - avea un comportament, o prezentare prea feminină; devenise ridicol. Printre oamenii din biserică era şi un cardinal catolic care venise să vadă slujba de Înviere a ortodocşilor. Atunci, văzând, m-am înfuriat. Toată lumea din biserică îl dezaproba pe acest episcop. Ei bine, la sfârşit mă apropii de cardinal şi-i zic cu voce tare ca să fiu auzit şi din altar: "Monseniore, în seara aceasta aţi asistat nu la o slujbă ortodoxă, ci la o comedie". Deci, satisfăcut de mine însumi, dau să ies din biserică. Şi, pe când ieşeam, observ o femeie tânără care

era încă aşezată şi plângea; foarte liniştită, foarte - cum să zic - calmă. A fost un şoc pentru mine. Am înţeles atunci că totul depinde de participarea mea, şi nu de un episcop ridicol sau de un spectacol ridicol. Bineînţeles, acestea nu anulează responsabilitatea tuturor participanţilor la faptul eclesial. Eu v-am povestit-o ca pe un comentariu la remarca dvs. apropo de parabola Vameşului şi a Fariseului.

Sorin Dumitrescu: S-a vorbit mult că suntem singura ţară ortodoxă care are o Adunare Naţională Bisericească. Deci la dvs. nu există o asemenea Adunare, moştenită de noi de la un mare episcop: Andrei Şaguna... Noi utilizăm în limba română termenul de sobornicitate - *sobornost*, pentru ceea ce dvs. numiţi catolicitate, cu diferenţele specifice. Prezenţa acestui organism e foarte importantă în desfăşurarea vieţii eclesiale de la noi. Credeţi că existenţa în Grecia a unui asemenea organism ca A.N.B. ar fi o binefacere, sau ar putea afecta unitatea Bisericii? La noi există de mai bine de un secol.

Christos Yannaras: Vă dau o părere personală. Nu cred că ar fi bun în Grecia, pentru că bănuiesc că în câteva luni ar fi divizat ca şi parlamentul grec în partide. Imediat. Cunoaşteţi proverbul care zice: " Doi greci, trei partide" ? Dar am impresia că există şi o altă metodă. Aceasta nu înseamnă că ceea ce aveţi dvs. aici e rău. Nu, nicidecum. Scuzaţi-mă. Eu răspund după cum mi-a fost pusă întrebarea, adică pentru Grecia. Cred că există o altă posibilitate, o altă metodă pentru a accepta ceea ce numim elementul laic în trupul eclesial. Prioritar pentru laicat e să depăşească această diviziune cler - laicat pe care Occidentul ne-a impus-o şi de a reconstitui o altă formă de relaţie, o relaţie aşa cum tradiţia patristică a vehiculat-o, o relaţie care ajută amândouă părţile să avanseze în realizarea vieţii celei noi...

Biserica
între ideologie şi viaţă

Biserica Stavropoleos - 14 mai 1995

Christos Yannaras: Vă mărturisesc recunoştinţa mea pentru această invitaţie.

Aici, în centrul acestui oraş martirizat timp de patruzeci şi cinci de ani, lângă această bisericuţă care ne oferă experienţa a generaţii şi generaţii şi, în plus, printre dvs., care reprezentaţi pentru mine familia mea, sunt la mine acasă. Nu ştiu ce trebuie să mai spun. Părintele Iustin ne-a arătat biserica şi ne-a povestit puţin istoria ei.

Mă gândeam astăzi - poate toată ziua am fost prins de această idee, de aceste gânduri - că noi ortodocşii, ţările ortodoxe din Europa, suntem încărcaţi cu o datorie enormă: aceea de a prezenta Europei actuale o alternativă culturală.

Aţi suportat timp de patruzeci şi cinci de ani un sistem, un regim care a încarnat consecinţele unei perversiuni teologice şi culturale născute în Europa. Noi, în Grecia, am trecut şi noi printr-o peripeţie cu comuniştii, dar după această peripeţie am trăit şi trăim încă în consecinţele unui alt produs al aceleiaşi civilizaţii, al aceleiaşi culturi, un produs ce reprezintă o altă perversiune a vieţii şi a culturii: societatea de consum, transformarea societăţii într-o mulţime de indivizi care nu mai ajung să-şi împărtăşească viaţa între ei. Toate acestea arată că aşa-numita cultură europeană şi-a atins limitele; nu mai poate continua astfel. Toată lumea vorbeşte

de sfârşitul paradigmei noastre culturale, însă deocamdată nu se întrevede care va fi viitorul Europei.

Cred că noi, ortodocşii, nu avem de făcut o nouă propunere ideologică. Noi avem un *praxis* de viaţă, o realitate de viaţă care e concretizată în modul în care noi ortodocşii ne facem icoanele, în modul în care lucrăm lemnul, piatra, ne construim o casă sau o biserică. Acest mod de viaţă este întruparea unei culturi ce s-a format dintr-o altă atitudine faţă de materia lumii, faţă de realitatea naturii, faţă de istorie, faţă de existenţă, faţă de angoasa omului în faţa morţii. Astfel, cultul nostru şi arta noastră liturgică salvează încă această posibilitate de schimbare a modului de viaţă, de schimbare a culturii.

Scuzaţi-mă, poate consideraţi expresiile mele - insist asupra culturii - ca fiind un limbaj mai mult sau mai puţin secularizat. Dar tocmai aceasta e problema care mă torturează: cum am putea ieşi astăzi din această capcană pe care civilizaţia occidentală o reprezintă: de a transforma totul, chiar experienţa spirituală, chiar experienţa vieţii - a vieţii concrete, reale care e viaţa Bisericii - în ideologie. Cu alte cuvinte, faţă de impasul culturii europene să aducem nu idei, elaborări teoretice, sistematizări ale gândirii. Nu; eu cred că Europa trece printr-o criză a sensului vieţii, şi, în consecinţă, printr-o criză a sensului morţii. Şi pentru a răspunde la această criză, pentru a avea o alternativă care să se poată confrunta cu criza europeană trebuie să începem a vorbi o altă limbă: nu limba abstractă a ideologiilor, ci limba artei liturgice ortodoxe - limba, limbajul care exprimă un mod de viaţă, un mod de existenţă concretă.

Azi dimineaţă, Prea Fericitul Patriarh Teoctist mi-a făcut onoarea de a mă putea adresa credincioşilor adunaţi în faţa Palatului Patriarhal, şi am îndrăznit să spun acestor oameni - care erau de toate nivelurile, nu? -: "Ascultaţi! Ceea ce aş vrea să vă spun, ca unul ce aparţin aceleiaşi familii, este că diviziunile naţionale au fost introduse în viaţa noastră

de către cultura occidentală, europeană. Chiar noţiunile de "naţiune" sau "naţionalitate" sunt un produs tipic al filozofiei Luminilor, în timp ce, înainte, toţi ortodocşii aveau conştiinţa că aparţin aceluiaşi *ghenos* (neam): *ghenos*-ul ortodocşilor. Aş îndrăzni să zic chiar rasă, aceeaşi rasă, însă o rasă care se identifică cu un mod de viaţă.

Am spus că noi, ortodocşii - şi nu e nici un orgoliu în a o spune -, suntem aristocraţia Europei; noi purtăm nobleţea unei alte culturi, a unei alte trăiri - vitală şi vivifiantă. Timp de decenii, sau chiar de secole, am fost torturaţi de un complex de inferioritate pe care compararea cu această civilizaţie, cu tehnologia şi progresul economic european l-a sădit în sufletele noastre. E momentul, cu experienţa pe care o avem cu toţii, a morţii şi a impasului acestei civilizaţii a tehnologiei şi progresului - fără a refuza nici tehnologia nici progresul, ci sensul de viaţă care a produs tehnologia actuală şi conceptul de progres, rupte de rădăcinile vieţii, ale comunităţii vieţii, ale comuniunii vieţii, ale adevărului eclesial - aşadar, în această perspectivă suntem obligaţi să redescoperim nobleţea de a fi ortodox; căci e o nobleţe! Şi nu în cuvinte, ci într-o perspectivă dinamică. Trebuie să lucrăm, trebuie să reflectăm, trebuie să trecem printr-o asceză, poate foarte dureroasă, pentru a înţelege ce înseamnă să fim ortodocşi astăzi, aparţinători Bisericii care evanghelizează modul de existenţă care poate învinge moartea. Nu suntem membrii ai Bisericii pentru a ne ameliora caracterul, sau pentru a practica o anumită morală, sau pentru vreo satisfacţie sentimentală prin cult, ci suntem membri ai acestei Biserici pentru că suntem însetaţi să primim un răspuns concret la problemele noastre.

***

Întrebare: Nu este Ortodoxia mai aproape de lumea secularizată a Occidentului de astăzi decât yoga şi alte

filozofii orientale care sunt cu toate acestea mai bine cunoscute occidentalilor?

Christos Yannaras: Am impresia - nu ştiu dacă e justă - că dacă toate aceste filozofii sau tehnici practicate în Extremul Orient, ca yoga sau altele, au devenit la modă în Europa aceasta se datorează faptului că aceste practici mai ales - poate şi filozofiile lor - aduc un caracter, un aspect experiemental care lipseşte cu desăvârşire în tradiţiile religioase ale Europei. Nu trebuie să uităm că romano-catolicismul este marele inventator al raţionalismului în Europa, iar protestantismul este marele mentor şi protector - nu ştiu dacă termenii sunt juşti - al practicii eficace. Dar, în comparaţie cu aceste două tendinţe, curente, cu aceste două realităţi culturale ale Europei, sunt tineri care se întorc către yoga sau către alte practici din Extremul Orient pentru a găsi o posibilitate de a participa la ceva, de a avea o experienţă diferită, participând la nişte lucruri prin experienţă, şi nu cu capul sau prin practicarea moralei protestante.

Aşadar, pentru aceasta eu simt că rolul Bisericii Ortodoxe este foarte important, în perspectiva, în sensul că aceasta este singura care a salvat până astăzi această prioritate a experienţei - prioritatea unei cunoaşteri la care se ajunge prin experienţă. Şi de aceea mă tem de o ideologizare a Ortodoxiei; de aceea sunt un pic răutăcios, un pic neîncrezător chiar faţă de cuvântul "ortodoxie", deoarece cuvântul "ortodoxie", în limbajul curent, e înţeles în sensul unei confesiuni în plus: avem protestantismul, catolicismul şi ortodoxia.

Petre Guran : Există chiar aberaţia "ortodoxism".

Christos Yannaras: Asta e şi mai rău. Eu prefer termenul "Biserică" - "Biserică Catolică (sobornicească)-Ortodoxă", în sensul catolicităţii (plenitudinii) vieţii aşa cum Biserica Ortodoxă a păstrat-o.

Trebuie evitată cu orice preţ sacrificarea acestei experienţe eclesiale - care dă totdeauna prioritate relaţiei, relaţiei personale, iubirii adică - în numele unei transformări a ei

într-o ideologie; sau într-un sentimentalism, ceea ce e de asemenea periculos. Trebuie să insistăm asupra realismului ortodox. Vă rog să păstraţi această expresie: **realismul ortodox**. Viaţa Bisericii este o mare iubire. O mare iubire! Nu te îndrăgosteşti citind cărţi sau reflectând; te îndrăgosteşti pentru că iubeşti.

Aşadar, pentru a intra în realitatea Bisericii trebuie să începem prin asceză. Aceasta este practica Bisericii care ne conduce cu adevărat spre marea libertate de a avea posibilitatea să iubim.

Întrebare: Grecia nu recunoaşte etnia vlahilor şi dreptul acestora de a oficia slujbele în limba maternă.

Christos Yannaras: Nu sunt reprezentantul statului grec şi nu am o prea mare simpatie pentru statul grec, însă aş dori să fac o precizare: când am spus că noţiunea de "naţiune - naţionalitate" este un produs tipic al filozofiei luminilor, cred că am vorbit de o manieră foarte reală. Poate că realitatea "naţiune - naţionalitate" ar putea servi nevoilor popoarelor Europei centrale sau occidentale, însă în Balcani şi în Orientul Mijlociu realităţile politice care existau înainte-vreme erau întotdeauna multinaţionale şi multietnice. De aceea, problema minorităţilor în Balcani e o problemă care nu-şi poate afla o soluţie. Pentru că noi suntem obişnuiţi să trăim împreună, chiar şi cu oameni de alte religii - musulmani, de exemplu. S-a găsit un *modus vivendi*, cum se zice, pentru că s-a dat întotdeauna prioritate culturii, nu rasei sau naţionalităţii. După părerea mea, nu e întâmplător faptul că primii revoluţionari greci, la două luni după izbucnirea revoluţiei împotriva turcilor, în secolul XIX, au scris o constituţie a noului stat - în al cărei al doilea paragraf, vrând să definească ce este Statul, mai exact cine este grec, au scris: "Grec este acela care crede în Iisus Hristos ca Dumnezeu şi Mântuitor". După aceasta, intelectualii greci care au făcut studii în Europa occidentală au venit şi au făcut o altă constituţie, mai modernă, şi au pus o altă

definiţie. Dar definiţia care provenea din sufletul acestui popor în revoltă era că grec este acela care crede în Hristos ca Dumnezeu şi Mântuitor; nici limba, nici rasa, nici naţionalitatea. Nici chiar limba! Aceasta e foarte important pentru mine; Nici chiar limba nu a fost pusă ca şi condiţie pentru a fi grec. Îmi amintesc încă şi acum că în Grecia, când eram eu copil, dacă cineva era văzut mâncând carne vinerea, i se spunea: "Ce faci? Eşti turc?" Aceasta însemna că diferenţa dintre turci şi greci nu era diferenţa dintre buletinele lor de identitate, ci era diferenţa postului, a candelelor de lângă icoane, diferenţa participării la Euharistie etc.

Păr. Justin Marchiş: În aceeaşi perioadă, în România, în vremea ţăranilor- revoluţionari Horea, Cloşca şi Crişan, în cel de-al doilea articol al proclamaţiei lor era cuprinsă aceeaşi condiţie: cine e român trebuie să fie ortodox; chiar şi nobili, dar ortodocşi. Puţini ştiu acest lucru, din păcate.

Christos Yannaras: Dar marea tragedie - şi acum răspund mai concret la întrebarea dvs. - e că toate aceste noi state din Balcani au fost profund occidentalizate. Ne-am format state - scuzaţi-mă, vorbesc acum şi de statul dvs. - artificiale, care nu corespundeau necesităţilor, tradiţiilor, obiceiurilor acestor popoare, şi aceste state imită prototipul, modelul european. Iar modelul european zice că vlahii din Grecia nu trebuie să ţină Liturghia în limba lor. Mă înţelegeţi?

Atunci, dacă intervine o nouă mentalitate, dacă mentalitatea noastră se schimbă, dacă vom înţelege că a fi ortodox înseamnă o alternativă culturală, eu cred că totul se poate schimba. Aceasta nu înseamnă o întoarcere în trecut; nicidecum. Ci, pentru mine, aceasta reprezintă o nouă dinamică, ce poate într-adevăr să producă soluţii la impasurile civilizaţiei occidentale.

Sunt prea vorbăreţ! Aş putea să mai adaug încă ceva? Acum câtăva vreme, cu câteva zile înainte de a veni la Bucureşti, primesc un telefon de la o doamnă necunoscută,

care suna din Anglia. Ea mi-a spus că este corespondentă a ziarului "New York Times" şi că face un reportaj în legătură cu nu ştiu ce aniversare. Am fost frapat de faptul că m-a întrebat şi despre Ortodoxie - care e poziţia ortodoxă faţă de o problemă anume - şi la un moment dat mi-a zis: "Auziţi - e adevărat? -, mi s-a spus că voi, ortodocşii, nu daţi o prioritate absolută culpabilităţii. Pentru că noi, ceilalţi creştini, de tradiţie occidentală, romano-catolici şi protestanţi, suntem realmente torturaţi de culpabilitate, şi se zice că voi, ortodocşii, nu sunteţi aşa". E încântător, nu? Eu am găsit-o foarte foarte încântătoare. Am încercat să-i explic că da, într-adevăr, noi nu cunoaştem această noţiune de culpabilitate. Sfântul Ioan Scărarul zice că culpabilitatea, sentimentul culpabilităţii e un egoism pur. Şi de ce noi nu avem în limbaj cuvântul "culpabilitate"? Pentru că, pentru noi, ortodocşii, păcatul, *amartia*, nu înseamnă, nu reprezintă încălcarea unei legi, ci primul sens al termenului, al cuvântului *amartia* este de "eşec". Atunci, una este un eşec existenţial şi altceva e încălcarea unei legi. Dacă eu nu ajung să-l iubesc pe prietenul meu Petru, ăsta e un eşec existenţial; nu ajung la această bucurie de a-l iubi! Nu e faptul că violez o lege care îmi impune să-l iubesc pe Petru cu orice preţ.

Păr. Iustin: Virtuţi neîmplinite, nu? Virtuţi care nu s-au realizat, nu?

Christos Yannaras: Da, dar în acelaşi timp cu această diferenţă: nu violarea unei legi, ci eşec. Aşadar, aceasta eliberează; aceasta dă o altă perspectivă de viaţă; aceasta, în final, conduce la o altă cultură.

Păr. Iustin: Sunt lucruri care nu sunt acceptate de ortodocşi. Studenţii, tinerii au făcut multe proteste împotriva liberalizării moravurilor, de exemplu, şi au fost acuzaţi că sunt prea ortodocşi, că sunt foarte duri. Dar a accepta o liberalizare a moravurilor e grav, nu?

Christos Yannaras: Fără îndoială că e grav. Eu mă întreb dacă reacţia noastră eclesială este de a face manifestaţii.

Pr. Iustin: Ei au făcut!

Christos Yannaras: Mă întreb, nu am obiecţii. Pentru că, din nefericire, civilizaţia occidentală e o realitate istorică. Lumea în care bunicii noştri au trăit, adică lumea unei societăţi eclesiale, cred că este cu adevărat pierdută. Trebuie să luăm atitudine şi trebuie să ne luptăm, dar ca cetăţeni ai unei ţări, care îşi plătesc impozitele şi pretind ca prietenii lor, copiii lor etc. să nu intre în această perversiune comercială - perversiune a iubirii, perversiune a frumuseţii, perversiune a toate în numele comercialităţii. Atunci, ca cetăţean, eu am dreptul să protestez.

Petru Guran: Adică trebuie stabilit consensul pornind de la ceea ce vrea majoritatea.

Christos Yannaras: : Exact!

Petru Guran: Noi avem încă fericirea de a avea, în aceste ţări ortodoxe, o majoritate care doreşte un anumit nivel de moraliltate.Dar drepturile omului pot fi încălcate şi impunîndu-li-se acestora să vadă sau să accepte lucruri care contravin moralităţii lor. Cred că aceasta este o cale politică foarte importantă de a impune într-o ţară democratică, într-o ţară care se integrează din punct de vedere politic în Europa, totuşi, o viaţă socială care să corespundă nevoilor acestei populaţii. Aceasta este încă aici o mare dilemă: în ce măsură în România, ca în toate ţările din est, se pune problema, în primul rînd politic, de a se integra în această Europă, în Uniunea Europeană. Grecia s-a integrat deja.

Există, pe de altă parte, pericolul de a intra sub controlul politic al unei Rusii care nu mai este Rusia ortodoxă, ci o Rusie a Mafiei, a unei puteri obscure. Cred că aici este importantă părerea dvs: de a face o distincţie între o acceptare politică a Europei şi un refuz a ceea ce este imoral. Deci, este important să se spună că sub o dictatură este mai dificil - şi experienţa ne-a arătat acest lucru -, ni

se cere încă şi mai multă credinţă şi energie pentru a rezista, decât într-un regim de libertate, totuşi. Şi experienţa comunismului, care a torturat şi transformat atâtea suflete este un exemplu. Bineînţeles că au existat martiri, că au existat formidabile mărturii de credinţă; au fost sfinţi care au apărut în aceste condiţii, însă ar trebui poate să ne gândim la cei care au fost distruşi de acestea, la cei care au sucombat - şi care ar fi avut poate şansa, într-un regim de libertate, să nu sucombe. Pentru că aceasta e imaginea: comunismul a fost o oroare, însă Occidentul care ne parvine este o altă oroare, o oroare mai perfidă, un pericol care cu siguranţă va distruge, de asemenea, sufletele noastre. Şi în faţa acestei perspective trebuie să tranşăm lucrurile.

Christos Yannaras: Pentru a vorbi într-un limbaj real, eu îndrăznesc să spun că acest pericol al unui amoralism ce ne ameninţă nu provine exclusiv din Europa. Poate că s-a născut în Europa, dar acum cu mult mai mare e ameninţarea americanizării vieţii, care poate să ne ameninţe chiar dacă vom refuza o apartenenţă politică europeană.

Pe de altă parte, eu cred că destinul ţărilor ortodoxe e - dacă-mi permiteţi termenul - un destin european. E un "struţo-cămilism" să lăsăm Europa doar acelora care au produs paradigma actuală a civilizaţiei europene. Nu, eu cred că toate ţările ortodoxe aparţin - istoriceşte, din punct de vedere cultural şi din toate punctele de vedere - Europei şi au posibilitatea să-şi formeze o altă perspectivă europeană. De ce nu? Dacă ne ascundem în spatele pericolului unei alterări morale a societăţii noastre, eu cred că nu e consecvent în raport cu concepţia despre libertate pe care o avem în Biserica noastră. Nu putem "proteja" o întreagă societate ca şi cum ar face alegerea o societate de bebeluşi, de copii...

Păr. Iustin: ...sau un ghetto.

Christos Yannaras: Da. Alegerea e făcută de o societate de oameni maturi, care pot să-şi asume o responsabilitate; dar cu condiţia ca Biserica şi oamenii care participă la viaţa

Bisericii să dea întotdeauna mărturie, să fie mărturisitori ai adevăratei vieţi care se realizează în Biserică, şi nu ai unui confort sentimental sau ideologic care e singura împlinire a vieţii lor reale. Nu, Biserica propune tocmai un mod de viaţă, un mod real pentru a practica existenţa, pentru a realiza existenţa.

Petru Guran: Mai putem probabil să abordăm un ultim punct: în ce măsură Ortodoxia de astăzi trebuie să fie solidară cu ceea ce se numeşte istoriceşte Bizanţ? - aceasta fiind, bineînţeles, o întrebare pe care şi-o pun azi mulţi intelectuali care zic: "În Ortodoxie e prea mult bizantinism; Ortodoxia este prea marcată de bizantinism"; prin acest "bizantinism" înţelegând aproape toate epitetele pe care i le atribuia Gibbon în secolul al XVIII-lea. Sau: este Bizanţul o bogăţie pentru Ortodoxie, sau e mai degrabă o amprentă urâtă?

Christos Yannaras: Permiteţi-mi să spun mai întâi - ştiţi, desigur - că însuşi cuvântul "Bizanţ" e un produs al istoriografiei occidentale a secolului al XVIII-lea. Dacă aţi fi spus unui cetăţean al Imperiului Roman de Răsărit că el aparţine Imperiului Bizantin, n-ar fi înţeles nimic, pentru că Bizanţul era un orăşel de la Bosfor pe ruinele căruia Constantin a fondat Noua Romă, pe care poporul a numit-o Constantinopol. Deci este vorba de o unitate - în special culturală, şi apoi politică - a tuturor ţărilor, şi această realitate istorică reprezintă trecutul nostru. Adică, ce înseamnă trecutul nostru? - această perioadă ce a format modul nostru de viaţă, care se distinge de alte civilizaţii şi culturi. Eu însumi înţeleg că uneori prea se imită Bizanţul. Adică - o spuneam şi alaltăieri - se fac icoane, de exemplu, ca imitaţii ale icoanelor bizantine, în timp ce viaţa Bisericii poate şi trebuie, probabil, să se exprime de orice manieră, nu? În fiecare perioadă viaţa Bisericii se exprimă, se concretizează, mai ales la nivel artistic, într-o libertate absolută. Desigur, pe de altă parte, avem conştiinţa faptului că astăzi

trăim într-o decadenţă culturală; fără îndoială! Vedeţi că peste tot domneşte kitschul. Atunci, fiindu-ne dat să trăim timp de decenii cu această pictură kitsch care a venit de la Vatican - toate bisericile, din nefericire, şi ale voastre şi ale noastre, sunt pline de această pictură religioasă abominabilă, care nu are nici o legătură cu viaţa Bisericii, cu mărturia icoanelor; nimic, nimic -, fiindu-ne dat să avem această experienţă, încercăm acum să devenim discipoli ai acestei arte a icoanelor care era practicată în perioada bizantină - zisă bizantină - şi care ne arată o cale de viaţă, o altă concepţie a creaţiei lumii, a naturii, a materiei. Studiul icoanelor bizantine este un studiu nu doar teologic; e un studiu al realităţii ca atare - ce este realitatea materiei? care este sensul materiei, sensul persoanei? realitatea persoanei, realitatea istoriei, a existenţei? Dacă mâine, poimâine sau peste câţiva ani o parohie ortodoxă va ajunge prin acest studiu la o altă expresie artistică, o, asta ar fi un miracol! Noi nu ne-am angajat să continuăm până la sfârşit pictura bizantină, muzica bizantină etc. Totul depinde de ceea ce punem în locul a ceea ce tradiţia ne-a transmis. Dacă înlocuim icoanele bizantine cu această pictură abominabilă, atunci e o decadenţă. Dacă înlocuim cântarea bizantină cu sentimentalismul polifoniei, este iarăşi o decadenţă. E un mojicism!

Pr. Iustin: Dar asta e la noi!

Christos Yannaras: Şi la noi... Pentru că am pierdut nobleţea de a fi ortodox. Nobleţea!

Pr. Iustin Marchiş: Trebuie s-o regăsim!

Mulţumim mult.

"Cu noi este Dumnezeu cu al Său har şi cu a Sa iubire de oameni totdeauna, acum şi pururea şi-n vecii vecilor, amin."

Criza modernităţii şi realitatea persoanei

Facultatea de Filosofie, 15 mai 1995

Nu înţeleg româneşte, dar am înţeles totuşi că părintele Constantin v-a dat despre mine o imagine un pic exagerată.

În ceea ce mă priveşte, aş vrea să vă asigur că e o mare bucurie, realmente o mare bucurie să mă aflu astăzi aici, cu dvs., în Facultatea de Filozofie a Universităţii din Bucureşti. Aş dori mult ca această întâlnire să fie nu atât o conferinţă, o expunere din partea mea, cât o adevărată întâlnire unde să discutăm asupra subiectelor pe care le-au precizat cei care au organizat această întâlnire.

Titlul acestui mic expozeu pe care vi-l voi prezenta este "Criza modernităţii şi realitatea persoanei".

Ce este modernitatea? Prin acest cuvânt precizăm nu doar o perioadă istorică, ci mai mult decât atât - o formă de civilizaţie umană.

Am început să vorbim de modernitate de pe la sfârşitul secolului al XVIII-lea. Se consideră ca semn reprezentativ al începutului modernităţii Revoluţia franceză; de atunci se vorbeşte de "timpurile moderne" sau de "realitatea europeană modernă". În spatele acestei fenomenologii istorice stau câteva personalităţi, mai ales în Franţa, dar şi din alte ţări europene, personalităţi pe care le numim "filozofi ai Luminilor". Aş dori să-mi exprim o părere personală: în ochii mei, aceste personalităţi reprezintă cu adevărat o surpriză în istoria Europei. La acea epocă, Europa ieşea

într-o perioadă istorică cu adevarat tragică. După secolele Evului Mediu, Europa a trecut prin criza Reformei şi prin războaiele religioase ce i-au urmat. Cu alte cuvinte, experienţa medievală a Europei a fost plătită cu sânge în războaiele religioase; dar această experienţă a secolelor Evului Mediu în Europa, experienţa medievală, era de asemenea o experienţă - îndrăznesc să o repet - tragică, dureroasă.

Cunoaştem bine istoria. Evul Mediu a însemnat pentru Europa şi prima apariţie a totalitarismului. Una este un regim tiranic şi altceva totalitarismul. Totalitarismul este un sistem de organizare a vieţii care controlează toate aspectele vieţii umane - nu numai libera exprimare a oamenilor, ci chiar şi gândirea umană. Ei bine, această primă apariţie a totalitarismului în Europa Occidentală are un caracter religios - concepţia creştinismului practicată mai întâi de Biserica Romei, care a format acest mod de organizare a vieţii bine controlat prin principii şi exigenţe religioase, prin instituţiile religioase. Ştiţi bine că şi cercetările ştiinţifice erau controlate prin principiile pe care catolicismul roman le-a formulat la nivelul ştiinţelor. Şi au fost chiar câteva mari personalităţi ştiinţifice - ca Giordano Bruno - care au plătit cu viaţa acest totalitarism extins chiar şi în domeniul ştiinţelor.

Deci, modernitatea avea să apară în acest climat.

Vă mărturisesc că am un respect enorm pentru primii filozofi ai Luminilor, pentru că în acest climat de teroare, aceste personalităţi - care fiecare a scris şi a lucrat pe propria responsabilitate, nu au avut un contact între ei - încep să ia atitudine contra acestui climat totalitar. Ei nu aveau altă armă decât pana. Şi, numai cu pana şi cu spiritul lor, au schimbat realmente istoria Europei. Ei au creat ceea ce numim "timpurile moderne" - o perioadă diferită, cu totul diferită de ceea ce a fost perioada medievală.

V-am descris acest climat în care a apărut modernitatea pentru a putea preciza o primă trăsătură definitorie a modernităţii modernitatea are, mai întâi de toate, un caracter

polemic. Modernitatea a început printr-o reacţie radicală împotriva metafizicii. Metafizica era la acea vreme legată de religie - mai concret, de instituţiile religioase. Astfel, sentimentul pe care omul modernităţii şi-l exprimă este: "Destul cu metafizica; nu mai avem nevoie de metafizică. Acum trebuie să luăm totul de la început cu afirmarea fizicului, a naturalului".

Afirmarea naturalului este, cred eu, cea de-a doua caracteristică a modernităţii. După opresiunea fiinţei umane din veacurile medievale - diferenţele de clasă, opresiunea intelectualilor sau a săracilor -, primul principiu al modernităţii e că toate fiinţele umane sunt egale pentru că sunt, înainte de toate, indivizi naturali. Pruncul care vine la viaţă, la existenţă, e un copil asemănător cu toţi ceilalţi şi nu are nici o importanţă dacă mama lui e nobilă sau nu, dacă provine dintr-o familie bogată sau nu. Nu! Trebuie să se pornească de la primordialitatea absolută a existenţei naturale: e un individ natural. Orice fiinţă umană este, înainte de toate, un individ natural.

Cu acestea pot să precizez cea de-a treia caracteristică a modernităţii: insistenţa pe individualitate. Insistenţa asupra individului provine din această prioritate a naturii, prioritate polemică în raport cu metafizica, şi din care provine, de asemeni, şi afirmarea naturii ca sursă atât a cunoaşterii, cât şi a dreptului. Fiinţa umană, ca individ natural, e dotată cu o capacitate logică, de gândire, şi această capacitate corespunde modului în care toată natura e construită. Atunci, pentru a descifra realitatea cosmică, realitatea lumii, nu avem nevoie de principii metafizice sau de o teorie a unei prime cauze a realităţii etc. Nu, pentru că noi avem un intelect care ne este de ajuns pentru a descifra modul raţional în care realitatea lumii funcţionează. Această realitate naturală funcţionează pentru că există un echilibru între toate elementele care compun realitatea cosmică, realitatea lumii. Astfel, ni se oferă şi un mod de coexistenţă, adică

un model de drept. Conceptul de "drept natural" - cum îl numim începând cu acea dată - porneşte de la această concepţie despre natură ca o realitate bine constituită, bine organizată, dar şi de la conceperea individului uman ca individ natural care are aceleaşi drepturi ca oricare alt individ uman. Îndrăznesc să spun că actul de identitate al modernităţii e noţiunea de drept individual - dreptul omului, dreptul individului.

Acum câteva săptămâni - scuzaţi-mă, fac o mică paranteză pentru a vă povesti o mică istorioară -, acum câteva săptămâni am participat în Grecia la un congres medical. Nu sunt medic, dar am participat la o masă rotundă pentru a discuta problema euthanasiei. Aşadar, pregătisem şi eu ceva la această masă rotundă, dar înaintea mea trebuiau să vorbească doi medici, un jurist şi un preot. Ei bine, când am ascultat aceste patru persoane dinaintea mea, care vorbeau fiecare din punctul lui de vedere despre problema euthanasiei, am înţeles că axul întregii problematici era această insistenţă pe drepturile individului. Medicii se întrebau dacă medicul are dreptul să oprească viaţa unui bolnav; juristul a răspuns dacă medicul are sau nu dreptul să facă aceasta; preotul le-a răspuns: "Ascultaţi, nu aveţi acest drept, pentru că viaţa este un dar de la Dumnezeu". Toată discuţia s-a ţesut pe baza şi în jurul priorităţii absolute a concepţiei dreptului individual. În acel moment am înţeles că nu numai problema euthanasiei, ci toată realitatea vieţii noastre actuale, toată viaţa noastră e construită cu această piatră de construcţie fundamentală care e insistenţa pe drept, pe drepturile individului. Politica, economia, instituţiile sociale - toate presupun prioritatea dreptului individual. Şi aceasta nu reprezintă o problemă teoretică, o problemă abstractă, ci e o realitate de viaţă. De exemplu: nu ştiu, sper că în societatea românească nu aveţi încă acest coşmar al folosirii drogurilor, dar chiar şi la noi, în Grecia, această problemă e foarte acută. Şi dacă întrebi un copil de douăzeci de ani: "De ce

foloseşti drogurile?", răspunsul primit va fi: "Auzi, ştii ce, am tot dreptul asupra vieţii şi morţii mele".

Atunci, ce se poate pune în locul acestei priorităţi absolute a dreptului individual? Nu voi răspunde acum la această întrebare, voi lăsa problema deschisă şi voi continua cu descrierea telegrafică a consecinţelor priorităţii acestui principiu al modernităţii. Prioritatea individului, a individului natural anulează, în experienţa modernităţii, dinamica socială, dinamica construcţiei unei societăţi. În locul societăţii avem o sumă de indivizi; în locul comunităţii colectivitatea. Imaginea tuturor marilor oraşe în lumea modernităţii e imaginea unei coexistenţe cu totul neutralizate. La sfârşitul secolului XX, începem să înţelegem că modernitatea se află în criză, în primul rând la nivelul vieţii urbane. Modernitatea înseamnă pierderea *polis*-ului, a cetăţii, şi, în consecinţă, pierderea politicii şi a *politismos*-ului, a culturii.

Încă de la începutul veacului a devenit foarte clar că se poate utiliza principiul dreptului individului pentru a crea ideologii totalitare. În numele fericirii celor mai mulţi s-au creat, pe de-o parte, ideologii care au sacrificat un mare număr de existenţe umane - adversarii ideologiei - pentru a ajunge la această fericire a celor mai mulţi, şi pe de altă parte, această fericire era impusă de sus. Cele mai dureroase experienţe din secolul XX - totalitarismul fascist, totalitarismul nazist şi totalitarismul stalinist - au fost pentru experienţa europeană trei dovezi ale acestei crize a concepţiei social-politice căreia modernitatea i-a dat naştere.

Alunecarea de la prioritatea individului către prioritatea maselor, de la prioritatea drepturilor omului către prioritatea drepturilor prescrise de ideologie a fost realmente cea mai mare ameninţare din istoria Europei. Pe de altă parte, afirmarea naturalului, afirmarea naturii a provocat o dezvoltare a tehnologiei cu adevărat extraordinară, care reprezintă o cosmogonie în societatea europeană, dar care, în acelaşi timp, a dat o prioritate absolută economiei, aspec-

lui economic al vieţii, care a devenit autonom, autonom în raport cu nevoile sociale şi chiar cu voinţa oamenilor.

Nu trebuie uitat, de asemenea, că un alt mare fundament al modernităţii, credinţa în *ratio* (raţiunea) umană, raţionalismul, a fost pus în cauză de la începutul secolului XX de ştiinţele înseşişi. Primele descoperiri din spaţiul fizicii moderne - descoperiri ce încep cu Max Planck, la sfârşitul secolului al XIX-lea, urmate îndeosebi de principiul relativităţii al lui Einstein şi mai ales de mecanica cuantică a lui Niels Bohr, a lui Heinsenberg şi a altora - au arătat că natura nu e nicidecum ceea ce gândirea de început a modernităţii credea. Nu e un sistem mecanic; nu există o logică ce domneşte în modelul cosmic, ci e o altă realitate - o realitate relaţională, o realitate care e plină de surprize; Universul e o realitate de relaţii dinamice care se realizează continuu, iar nu un mecanism - cum spuneam - prescris (ce poate fi descris înainte de a fi experimentat).

Aş vrea să recapitulez: la acel moment, Europa era conştientă - putem vedea aceasta dintr-o bibliografie enormă - că perioada modernităţii, cu alte cuvinte identitatea europeană chiar, se află în criză. O criză foarte clară la nivel politic. E clar că sistemul parlamentar, sistemul reprezentativ nu mai funcţionează în democraţiile europene, transformându-se într-o oligarhie ce controlează mecanismul de stat, o oligarhie care foarte adesea e coruptă. Desigur, sistemul reprezentativ funcţionează în mod formal, adică toţi cetăţenii au dreptul ca, la fiecare patru ani, să-şi dea votul într-o urnă, însă acest vot e serios prefabricat prin publicitate. Dacă veţi vedea o ţară europeană cu câteva zile înainte de alegeri, veţi fi şocaţi, pentru că publicitatea joacă rolul publicităţii comerciale; adică în acelaşi mod în care se face publicitate unei paste de dinţi sau unui parfum sau oricărui lucru, ei bine, tot aşa se face publicitate pentru a impune un politician sau un partid politic. Astfel, vidul dintre politică şi societate se măreşte zi de zi, politica nu

mai exprimă nevoile societăţii, politicienii sunt cei care dirijează o economie care e şi ea autonomizată în raport cu nevoile sociale, nimeni nu se interesează că, mai ales printre tineri, şomajul creşte într-o manieră teribilă, pentru că în concepţia societăţii de consum, care stăpâneşte Europa, şomajul e necesar pentru ca economia să poată funcţiona. Şi, în plus, faptul că raţionalismul, credinţa în raţional nu mai merge, acest fapt are drept consecinţă că faimoasa "convenţie socială", despre care a vorbit Rousseau, nu mai poate merge, ceea ce, la rândul ei, conduce la alte consecinţe: violenţa, imposibilitatea de a organiza cu adevărat o viaţă socială.

Atunci, înaintea acestei realităţi (a crizei modernităţii - n.tr.) - iertaţi-mă, am făcut o descriere foarte rapidă, telegrafică - trebuie totuşi să mai facem un pas înainte. Ce au de propus tinerii care se ocupă de filozofie, care încearcă să filozofeze? Pe ce nivel pot ei să se confrunte cu această realitate a crizei modernităţii? Cum se poate începe acum, din capul locului, o politică ce să salveze aspectul uman al *polis*-ului? Cum putem confrunta grava problemă ecologică a epocii noastre, atunci când cosmologia, concepţia noastră asupra naturii nu se schimbă? Cum putem propune un alt mod de viaţă socială fără a avea o problematică bazată pe temelia care e greşeala existentă în modernitate?

Aş mai dori doar, în minutele ce mi-au mai rămas, să vă lansez o mică provocare, pentru a reflecta asupra ei: eu cred că nu ne vom putea confrunta într-adevăr cu criza modernităţii - la nivelul politicii, la nivelul naturii, cu criza ecologică, la nivelul economiei autonomizate, la nivelul vieţii sociale sau al problemelor sale - fără a porni de la o altă concepţie antropologică. Şi astfel revin la întrebarea pe care am lăsat-o deschisă: în locul individului, ce aşezăm? Şi răspund: în locul individului aşezăm relaţia, experienţa unei relaţii personale, **prioritatea absolută a relaţiei**. Dar acesta nu e un alt principiu ideologic, ci temelia unei alte

antropologii.

În limbajul filozofic, antropologic, avem două concepte foarte caracteristice. Unul - termenul "individ", aşa cum v-am explicat. Individul înseamnă monada unei realităţi care e omogenă; în greceşte avem termenul *atomon*, care înseamnă "ceea ce nu mai suportă nici o separaţie" - adică prima monadă, primul element constitutiv al unei realităţi omogene. Aceasta înseamnă că individul, atomul e asemenea cu toţi ceilalţi, între ei nefiind nici o diferenţă; se consideră toţi atomii, toţi indivizii ca identici, cu aceleaşi drepturi, cu aceleaşi calităţi, cu aceleaşi posibilităţi de a participa la viaţa în comun. Iar celălalt cuvânt, celălalt termen antropologic este "persoana". Termenul "persoană" provine şi el din grecescul *prosopon*, care înseamnă "sunt cu faţa către cineva", "sunt în faţa cuiva". Astfel, termenul persoană, *prosopon*, presupune relaţia drept condiţie de existenţă.

Dacă vom mai avea timp, aş dori foarte mult să vă prezint cum limbajul psihologiei psihanaliste moderne ajunge la aceleaşi concluzii atunci când, mai ales datorită "şcolii lui Lacan", se vorbeşte de realitatea subiectului care nu există decât în raport cu celălalt

Atunci, această realitate relaţională a persoanei are drept consecinţă manifestarea existenţei personale ca existenţă unică şi fără seamăn. Identitatea existenţială a persoanei se formează şi se manifestă prin relaţia cu ceilalţi, şi astfel se identifică ca alteritate absolută.

Dar ce înseamnă alteritate?

Alteritatea personală înseamnă că persoana nu devine niciodată ceva ce ea nu este. Ea rămâne întotdeauna unică şi fără seamăn. Aceasta este libertatea faţă de toate celelalte care obligă persoana să se asemene cu lucruri ce nu aparţin existenţei sale.

Aşadar, alteritatea şi libertatea sunt cele două condiţii şi cele două consecinţe ale priorităţii existenţiale a persoanei.

Dacă viaţa politică, economia, ştiinţa, tehnologia pornesc de la această prioritate absolută de a salva şi de a proteja alteritatea şi libertatea persoanei, totul se va schimba în mod radical. Iar această realitate a persoanei se află - cum sper că v-am arătat acum foarte pe scurt - la antipodul priorităţii de astăzi a individului.

Se vorbeşte astăzi de o paradigmă culturală viitoare, probabil foarte apropiată, care e numită postmodernitate. Permiteţi-mi să vă lansez o provocare, şi anume că *punctul de plecare al postmodernităţii nu poate fi decât primatul persoanei.*

Şi daţi-mi voie să sfârşesc această expunere subliniind printr-o singură frază că sunt câteva popoare - ca poporul român, poporul grec, poporul bulgar, rus etc. - care au o tradiţie de secole, tradiţie a unei culturi care e temeluită pe prioritatea absolută a persoanei. Nu vorbesc de o ideologie, ci de o cultură, adică de un mod de viaţă. Acest mod de viaţă s-a întrupat în arta noastră populară, în concepţia noastră despre viaţa socială şi despre relaţiile sociale şi mai ales în *praxis*-ul eclesial al cultului ortodox. Din nefericire, toate aceste popoare pe care le-am menţionat sunt de mai multe secole vrăjite de visul modernităţii europene. Şi într-adevăr, am încercat să intrăm în această modernitate europeană cu orice preţ. Acum, când trăim în impasul modernităţii europene, trebuie să începem prin a înţelege totuşi că a fi fidel priorităţii persoanei, aşa cum tradiţia ortodoxă a ţărilor noastre o reprezintă, înseamnă o întâietate în căutarea schimbării paradigmei culturale. Suntem în avangarda culturală de astăzi.

***

Întrebare: Vă rog să insistaţi puţin asupra adâncimilor şi bogăţiei tainei persoanei în credinţa ortodoxă. Şi, pe de altă parte, care este rolul, menirea persoanei în societatea

de astăzi, alienată nu numai teologic, ci şi filozofic?

Christos Yannaras: Din punct de vedere istoric, concepţia filozofico-teologică a persoanei nu s-a format printr-o fenomenologie antropologică. Conţinutul ontologic - cum spunem noi - al persoanei s-a format în secolele III-V d.Hr., când problemele ontologiei, ale precizării faptului existenţei şi cauzei existenţei se aflau în prim plan. Problema la care Părinţii Bisericii aveau să răspundă era dacă la începutul faptului existenţial se găsea o libertate sau o necesitate. Întreaga tradiţie greacă veche considera cauza existenţei, pe Dumnezeu, ca o esenţă. Esenţă înseamnă o existenţă bine descrisă de către *logos*-ul propriei ei apariţii. Cu alte cuvinte, după gândirea greacă veche - ca şi, mai târziu, după gândirea medievală a catolicismului -, Dumnezeu nu poate să nu fie un Dumnezeu. El este obligat să fie Dumnezeu; este în mod necesar Dumnezeu. El este obligat, prin esenţa Sa, să fie ceea ce este. Atunci, un Dumnezeu care este o primă cauză, definit prin esenţa Sa, este un Dumnezeu sclav; sclav priorităţii necesităţii care-I precede existenţa.

Acum câţiva ani, am văzut o piesă de teatru la Paris, a unui autor spaniol. Piesa începea cu un bătrân pe scenă - foarte bătrân, cu barba până la pământ - care, suflând cu greutate, spunea: "Eu sunt Dumnezeu şi, din nefericire, nu reuşesc să mor".

Ei bine, Părinţii Bisericii voiau să dea un răspuns întrebării dacă Dumnezeu este supus unei necesităţi care-I precede existenţa, sau dacă este o realitate existenţială, liberă de orice condiţionări. Această problemă a fost readusă în discuţie în secolul nostru de Jean-Paul Sartre. La început, ca principiu al existenţei, este libertatea sau necesitatea? Răspunsul eclesial la această întrebare este: Sfânta Treime.

Ce înseamnă şi de ce Dumnezeul Bisericii este trinitar? Aceasta înseamnă că există o persoană, persoana Tatălui, care dintr-o libertate absolută, adică din iubire, face să se nască Fiul şi să purceadă Duhul Sfânt. Cu alte cuvinte, îşi

realizează existenţa ca iubire, ca relaţie de iubire - şi aceasta este definiţia existenţei personale.

Atunci, dacă noţiunea de "individ" e produsul unui anume *fisio-centrism*, noţiunea de "persoană" e produsul unei teologii a libertăţii. Singura definiţie a lui Dumnezeu pe care o avem în Biblia creştină e că "Dumnezeu este Iubire". Iubirea nu este o calitate morală a lui Dumnezeu. Biblia nu ne spune că "Dumnezeu are iubire". Iubirea este modul de existenţă a lui Dumnezeu, este definiţia lui Dumnezeu, şi aceasta este Treimea.

Costion Nicolescu: Domnule profesor, dvs. sunteţi profesor de filozofie la Atena şi sunteţi şi teolog - fie că recunoaşteţi, fie că nu recunoaşteţi. Şi cum suntem la Facultatea de Filozofie, m-ar interesa să ne spuneţi: ce ar putea să dea filozofia teologiei şi teologia filozofiei? Se poate vorbi şi de o filozofie creştină, creştin-ortodoxă? În ce sens - păstrând sensul actual al cuvântului "filozofie" nu cel folosit, de exemplu, de părintele Iustin Popovici? Se poate vorbi de filozofi creştini, sau mai mult de gânditori creştini? Şi, dacă se poate, în acest sens, ce loc îi daţi lui Şestov, să zicem, în filozofie, sau unui gânditor ca Rozanov?

Christos Yannaras: Întâi de toate, eu nu sunt teolog, pentru că în tradiţia Bisericii mele nu sunt decât trei teologi: Ioan Evanghelistul, Grigorie Teologul şi Simeon Noul Teolog. Permiteţi-mi să adaug - poate de o manieră un pic răutăcioasă - că chiar ceea ce facem noi astăzi predând teologia în universităţi se situează, după părerea mea, în afara tradiţiei bisericeşti. Îndrăznesc să spun că la fel stau lucrurile şi cu filozofia. Altfel spus, dacă ne-am afla acum în perioada antichităţii greceşti vechi şi dvs. aţi dori să deveniţi discipolul meu în materie de filozofie, aceasta ar însemna - dacă eu aş fi Platon, de exemplu - ca, începând de mâine, să veniţi la mine şi să locuiţi cu mine. Aţi intra astfel nu doar în gândirea sau în doctrina mea, ci aţi trăi cu mine şi aţi face experienţa modului în care trăiesc. Filozofia nu este, nu

reprezintă nişte abstracţiuni; filozofia reprezintă sensul vieţii, sensul realităţii. Aşa cum nu se poate învăţa pictura prin correspondenţă, nu?

În acelaşi timp, o problemă fundamentală a filozofiei a fost întotdeauna sensul faptului existenţial; originea faptului existenţial, scopul faptului existenţial, adică tot ceea ce numim astăzi metafizică - sau teologie. Dacă am îndepărta din operele lui Platon sau din cele ale lui Aristotel teologia lor, mă întreb ce-ar mai rămâne? Fără a porni de la teologie - în ghilimele sau nu -, adică de la interpretarea faptului existenţial, nu vom putea ajunge nici la o teorie politică, nici la o teorie economică, nici la o teorie a vieţii sociale. Aceasta nu înseamnă neapărat a da o interpretare teistă faptului existenţial; chiar şi un ateism, o filozofie atee, e o interpretare metafizică a realului.

Deci, în câteva cuvinte: nu putem separa ceea ce numim teologie de ceea ce numim filozofie. Acest divorţ care pare evident astăzi a început în perioada Evului Mediu şi s-a accentuat cu Renaşterea şi Iluminismul din motive istorice concrete. Filozofii au vrut să evite controlul Bisericii romano-catolice, şi atunci au spus: "Noi nu avem nimic de-a face cu teologia. Noi suntem o altă poveste, suntem filozofi; nimic de-a face cu teologia!" Şi astfel am moştenit această schizofrenie, care nu corespunde realităţii cercetării filozofice. Din acest punct de vedere, eu cred că distincţia la nivelul persoanelor - cine e teolog, cine e filozof - e, după părerea mea, o distincţie artificială.

Zilele trecute, într-o întâlnire pe care am avut-o aici, la Bucureşti, spuneam un lucru un pic cam îndrăzneţ, dar permiteţi-mi totuşi să-l repet. Spuneam că Jean-Paul Sartre, acest filozof ateu, a fost - dintr-un anume punct de vedere - unul dintre cei mai mari teologi ai veacului nostru, dar de o teologie negativă, în sensul în care vorbim de negativul unui film. Când l-am citit pe Sartre am aflat o problematică teologică surprinzătoare - o problematică *teologică*! -, cu

răspunsuri negative, da, dar *problematica* e surprinzătoare. În timp ce, atunci când am citit *Dogmatica* lui Christos Andrutsos - un mare dogmatist grec -, n-am găsit nici un fel de teologie, adică nici o problematică existenţială; totul era o ideologie.

Întrebare: Aş vrea să revenim la problema culturii şi civilizaţiei europene şi să luăm în consideraţie o idee intim legată de apariţia şi dezvoltarea acestei civilizaţii - ideea progresului. În acest sens, criza actuală a Occidentului, aşa cum aţi descris-o, poate să fie doar tranzitorie, iar evoluţia ulterioară să fie făcută pe aceleaşi structuri mentale consolidate deja. Nu s-ar naşte atunci o problemă oarecum falsă, problema aceasta a unei crize acute a Occidentului?

Christos Yannaras: Cred că trebuie să pornim de la nişte definiţii reale. Cu alte cuvinte: ce este o cultură? După părerea mea, cultura nu este dată de nişte manifestări organizate de un minister, de faptul că avem teatre, cinematografe şi mai ştiu eu ce; cultura este modul nostru de viaţă, de viaţă cotidiană.

Ce înseamnă "mod de viaţă"? Aceasta înseamnă o anume evaluare a nevoilor noastre. Nu vorbesc de valori, ci de nevoi. Atunci, dacă prima nevoie a unei societăţi e de a avea o posibilitate de consum cât mai largă, aceasta formează un anume mod de viaţă cotidiană - aşadar, o cultură concretă. La vechii greci de exemplu, primele nevoi ale oamenilor erau de a ieşi în *agora* şi de a discuta. Aceasta era prima lor nevoie! Mărturiile arheologice ne arată că locuinţele atenienilor din epoca clasică erau aproape nişte cocioabe. Aşadar, oamenii care au construit Parthenonul şi toate celelalte opere minunate de pe Acropolele Atenei, ei bine, aceeaşi oameni locuiau în nişte case mici şi foarte sărace. Ei şi-au ierarhizat nevoile de această manieră.

Ce înseamnă a ierarhiza, sau a valoriza nevoile? Aceasta înseamnă, aceasta porneşte de la sensul pe care-l dăm existenţei noastre, realităţii lumii, realităţii istoriei. Trebuie

să dăm un sens la toate acestea, conştient sau inconştient. Dacă o societate, conştient sau inconştient, a acceptat că omul, existenţa umană, este stadiul unei evoluţii naturale, chiar stadiul cel mai dezvoltat - adică omul este un animal bine dezvoltat, dar un animal, nimic altceva, pentru care o dată cu moartea se sfârşeşte totul -, ei bine, dintr-o asemenea interpretare a existenţei umane provine o morală concretă, o tehnologie, o teorie politică, o teorie economică. Nu putem aştepta, având un asemenea punct de plecare, o evoluţie diferită - cum aţi descris-o. Aşadar, eu nu pot accepta că, criza modernităţii ar fi o problemă efemeră, care depinde de circumstanţe istorice. Eu înţeleg că această criză a modernităţii provine dintr-un anume sens care s-a dat existenţei, materiei, istoriei, iar depăşirea crizei va proveni dintr-un alt sens ce se va da existenţei, materiei, istoriei, persoanei umane. După părerea mea, tocmai aceasta şi este dinamica istoriei. Nu e nici un fel de automatism în istoria umană, pentru că altfel, dacă ar exista un automatism, n-am mai putea vorbi de istorie, adică de o creaţie care este întotdeauna o surpriză.

Întrebare: Aş dori să vă întreb cum interpretaţi sintagma "sfârşitul filozofiei e sarcina gândirii"? Deci, s-ar putea vorbi de un transfer al gândirii dinspre ştiinţă şi filozofie către teologie? Am putea considera că există o gândire care trece înaintea filozofiei, anunţată filozofic şi realizată teologic, prin teologie?

Christos Yannaras: Nu ştiu dacă vă voi răspunde numaidecât la întrebarea dvs. Dacă nu vă voi răspunde, să mă corijaţi. Pentru mine personal, cea mai mare speranţă în domeniul filozofiei, acum, în perioada sfârşitului modernităţii, este limbajul în care vorbesc fizica modernă şi psihologia psihanalistă. Cu alte cuvinte, am impresia că însuşi limbajul în care vorbeşte filozofia metafizică - sau filozofia creştină, sau filozofia religioasă - este un limbaj ce presupune concepţia newtoniană a universului. În timp ce fizica modernă,

mai ales mecanica cuantică, vorbeşte o limbă ce e o limbă a libertăţii în raport cu timpul şi spaţiul, un limbaj al ieşirii din condiţionarea necesităţii fizice, o necesitate care a înlănţuit şi limbajul ştiinţelor umane.

Pe de altă parte, limbajul psihologiei psihanaliste, care se concentrează asupra problemei construcţiei subiectului logic este, de asemenea, un limbaj care depăşeşte categoriile unui individualism existenţial, evident mai înainte. Puteţi conchide şi dvs. ce reprezintă celebra frază a lui Jacques Lacan: "Subiectul s-a născut în câmpul Celuilalt"- şi acest "Celălalt" este scris cu majusculă. Subiectul este născut în spaţiul Celuilalt. Este depăşirea absolută a acestei concepţii antice pe care o avem despre individ.

Dacă nu vă obosesc prea tare, aş dori să adaug că - aşa cum ştiţi, fără îndoială - o idee principală a lui Lacan e că subiectul se construieşte pentru că mama sa, la început, când el e încă un bebeluş, e o prezenţă şi o absenţă. Omul vine la viaţă cu o singură capacitate: capacitatea de a dori - şi aceasta este dorinţa de viaţă, de viaţă ca relaţie. Primul punct concret, prima posibilitate concretă pentru această viaţă ca relaţie este sânul mamei. Prezenţa sau absenţa mamei este punctul de plecare pentru ca în conştiinţa bebeluşului să ia naştere primul semnificant. V-am spus aceasta pentru a putea adăuga ceva ce am citit acum câtăva vreme la un mare psihanalist francez, Rivasse. El zicea că dacă mama îl ţine pe bebeluş tot timpul, zi şi noapte, în braţele ei şi-l hrăneşte de la sânul ei neîntrerupt, acest bebeluş nu va intra niciodată în lumea limbii şi a simbolurilor. El nu va deveni niciodată un subiect logic. Şi adaugă: Dacă Dumnezeu ar fi un obiect newtonian, al fizicii newtoniene, atunci omul, ca subiect logic, nu ar exista. Omul este o existenţă raţională, logică - eu adaug: o persoană - pentru că Dumnezeu este o prezenţă şi o absenţă.

Ortodoxie şi Occident

Facultatea de Drept, 15 mai 1995

Prea Sfinţia voastră, prea cucernici părinţi, iubiţi fraţi, îmi faceţi o deosebită cinste aflându-vă în seara aceasta aici.

Dacă m-ar întreba cineva ce aş păstra ca imagine din această primă călătorie a mea în România, aş răspunde: nobleţea şi frumuseţea chipurilor, harul şi darul arhitecturii bisericeşti şi generozitatea caselor vechi din Bucureşti. Trăiesc o mare emoţie, deoarece în ultimii ani am dorit foarte mult să vin să văd Piaţa Universităţii, să mă închin acolo, la locul jertfei tinerilor şi a celorlalţi care s-au jertfit pentru demnitatea şi libertatea acestui popor. Astăzi avem cu toţii sentimentul că această jertfă pare să fi fost în zadar. Demnitatea şi nobleţea acestui popor par că nu au fost încă recuperate. Îngăduiţi-mi însă să vă spun că exact aceasta este tema pe care voi încerca să o dezvolt în această seară.

Ne aflăm, trăim într-o civilizaţie în care nici măcar jertfa nu mai poate rodi. Viaţa oamenilor pare a se desfăşura la un anume nivel, iar condiţiile istorice, social-politice par a se desfăşura la un cu totul alt nivel. Există în cadrul civilizaţiei noastre contemporane o mare distanţă între societatea propriu-zisă, comunitatea umană, şi stat. Statul nu mai exprimă societatea, şi societatea este adversara statului. Acelaşi lucru se întâmplă şi cu alte domenii ale vieţii umane. Economia, de exemplu, nu se structurează în funcţie de nevoile noastre reale, ci, dimpotrivă, ea este cea care structurează şi strangulează nevoile noastre. Singurele domenii,

singurele zone ale vieţii noastre care rămân pe deplin ale noastre sunt arta şi credinţa. Cred că dacă vom conştientiza fie şi numai acest lucru, vom ajunge la începutul unei izbucniri pozitive. Arta şi credinţa noastră nu pot exista una fără de cealaltă, pentru că ambele constituie expresia cea mai autentică a vieţii noastre. Dacă vom ajunge să conştientizăm acest lucru, vom ajunge să dăm naştere la structuri sociale pe care acum nici nu ni le putem închipui.

Marele pericol care ne paşte pe toţi este ca nu cumva să transpunem setea noastră, dorinţa noastră, într-o altă formă de ideologie. Marea noastră datorie, a celor care ne aflăm în această cultură ortodoxă, este ca arta şi credinţa să constituie prioritatea şi forma prioritară de expresie, liberă de orice ideologie.

Dar cum s-a întâmplat ca, în cadrul vieţii şi civilizaţiei noastre, viaţa să fie înlocuită de ideologie? Şi o întrebare mai dureroasă chiar: cum s-a întâmplat ca popoare care au ajuns la o civilizaţie foarte înaltă, acea cultură şi civilizaţie care se exprimă în credinţa noastră şi în arta noastră, să fie supuse oportunităţii unor ideologii josnice? Vom lăsa această întrebare deschisă, pentru că nu este aici locul să răspundem la ea.

Aş vrea să-mi îngăduiţi mai întâi să-mi justific afirmaţia pe care am făcut-o, caracterizând cultura şi civilizaţia noastră ca fiind foarte înalte. Am în vedere civilizaţia şi cultura ortodoxă, în comparaţie cu civilizaţia utilitarismului care a reuşit să ne supună. Vă rog să mă iertaţi dacă voi face referiri la unele amănunte istorice, care par că ne scapă.

Se pune întrebarea: care este originea istorică a Europei contemporane ce pare a fi modelul după care tindem cu toţii? Vă amintesc că începând cu sfârşitul secolului IV şi apoi în secolele V şi VI după Hristos, în Europa s-a petrecut un eveniment unic în istoria umanităţii. În manualele de istorie şcolară, acest eveniment este numit "migraţia popoarelor". În această perioadă, mase mari de popoare,

care veneau de dincolo de Caucaz sau din nord - goţii, hunii, vandalii, francii, normanzii - au năvălit în Europa Centrală şi Occidentală. De acolo ia naştere realitatea europeană contemporană. Istoricii timpului ne descriu aceste popoare în imagini înfricoşătoare. Era vorba de popoare nomade, cu un spirit războinic foarte dezvoltat, foarte avansaţi în arta războiului. În felul acesta, au reuşit să ocupe toată partea de vest a Imperiului Roman. Au ajuns până în Italia, în nordul Spaniei, iar vandalii au ajuns chiar până în nordul Africii. S-au instalat în aceste regiuni, au reuşit să asimileze populaţiile autohtone. În acelaşi timp, dat fiind că aveau un grad de civilizaţie foarte scăzut, la limitele barbariei, au încercat să împrumute elementele de civilizaţie de la popoarele autohtone. Primul lucru care s-a întâmplat a fost acela că au acceptat creştinismul. Nimeni nu poate şti cu exactitate ce a putut să însemne încreştinarea acestor neamuri barbare. Vorbim de o perioadă în care gândirea creştină înflorea şi ajungea la un nivel extraordinar - izbutise să asimileze toate marile reuşite ale filozofiei greceşti în încercarea de a exprima credinţa creştină.

Deci, acceptăm faptul că aceste neamuri noi ale Europei au fost încreştinate. La numai 100 de ani după creştinarea acestor popoare apar semne ale simplificării creştinismului, semne care îşi vor pune pecetea asupra Occidentului. Încet-încet însă, cu un ritm destul de lent, au reuşit să intre în civilizaţie. Când spun că lucrul acesta s-a întâmplat încet-încet, mă refer la faptul că în secolul al XI-lea, aşa cum ne spune un mare istoric al Evului Mediu francez, Georges Duby, în Europa Centrală şi Occidentală avem semne ca exista încă antropofagia. Nu spun acest lucru ca să subestimăm în vreun fel anume neamurile respective, ci ca să avem o idee despre ritmul în care aceste neamuri s-au civilizat.

În secolul al IX-lea o mare personalitate apare în rândul neamurilor germanice: Carol cel Mare. El este primul care reuşeşte să unească şi să supună cele mai multe din aceste

neamuri într-o unitate statală. În epoca aceea, desigur, nu exista concepţia statului naţional şi nici a statului burghez. Singurele forme de organizare statală cunoscute la ora aceea erau fie statul-cetate, *polis*-ul, fie imperiul. Imperiul Roman era deja o realitate acceptată, căci baza unităţii statale era o cultură unitară, *pax romana*, care în epoca de care vorbim a fost transformată, asimilată ca *pax christiana*.

Pentru a reuşi să constituie o altă structură statală, faţă în faţă cu Imperiul de Răsărit, Carol cel Mare trebuia să-i găsească acestei structuri statale o altă bază culturală şi de civilizaţie . Popoarele pe care reuşise să le stăpânească şi să le unească se încreştinaseră, şi trebuia în acelaşi timp să se structureze o nouă perspectivă creştină a lucrurilor, care să stea la baza structurii statale. Înţelepţii care erau la curtea lui Carol cel Mare au găsit, au descoperit, au inventat un lucru foarte-foarte interesant. Descoperirea lor se cheamă Fericitul Augustin. Fericitul Augustin era o personalitate foarte cunoscută şi foarte puternică în spaţiul bisericesc occidental, în special datorită convertirii sale impresionante. Augustin - trebuie să spun un lucru caracteristic, foarte important în legătură cu el - nu ştia limba greacă, care în vremea respectivă era extrem de importantă pentru gândirea creştină. Aşa se întâmplă că, în afară de cartea sa *Confesiuni*, care avea mari efecte asupra poporului, cărţile lui de teologie sunt, însă, improvizaţii. Având o formaţie juridică şi chiar exercitând profesiunea de avocat la început, a dat o versiune a mesajului creştin supusă perspectivei juridice. Prima anormalitate de proporţii a fost aceea că Hristos a fost răstignit pe cruce ca să plătească pentru păcatele oamenilor. Aceasta, desigur, a apărut o dată cu Augustin. Aflăm imagini asemănătoare atât în scrierile pauline, cât şi în cele patristice, dar numai ca imagini. Augustin a transformat aceste imagini într-un ax ermineutic al istoriei mântuirii. Aşa a reuşit să dea imaginea unui Dumnezeu-Tatăl sadic, care este însetat după justificare, după îndreptare, după satisfacerea dreptăţii

Sale, şi pentru acest lucru îşi sacrifică propriul Fiu. Această învăţătură a intrat în gândirea creştină prin Augustin. Şi împreună cu ea a intrat şi o anume idee politică, o politologie care, din partea lui Dumnezeu, justifica orice conducere care urma să aplice rânduielile lui Dumnezeu. Această diferenţă foarte importantă care apare la Augustin, în comparaţie cu gândirea creştină răsăriteană, ortodoxă, va fi valorificată de Carol cel Mare.

Am putea să vorbim, desigur, foarte mult despre elementele care au fost luate de la Augustin; foarte multe din acestea - chiar şi *filioque* - sunt noţiuni care pornesc de la el. Este important să subliniem că aici se află începutul primei schisme între Răsărit şi Occident. Nu este vorba de o schismă pe bază de diferenţe ideologice sau teoretice, ci este vorba de o schismă, de o separare a unor popoare care tocmai intraseră în creştinism şi care cereau autonomie faţă de partea creştină, care ajunsese pe culmile civilizaţiei şi culturii creştine. Această diferenţă - dintre două lumi, două culturi, două civilizaţii - se arată, se defineşte şi se împlineşte în Schisma de la 1054.

Schisma de la 1054 a arătat foarte clar că ceea ce separa cele două lumi nu era o teorie sau o ideologie, ci era un mod anume de viaţă, un mod anume de a exista. Semnul central al diferenţelor şi al deosebirilor era sensul universalităţii. Încă de la 1014, când primul papă franc a urcat pe scaunul Romei, a apărut pentru prima dată interpretarea geografică a universalităţii Bisericii. Sensul universalităţii era de maximă importanţă, pentru că atunci exprima ceea ce astăzi numim ortodoxie. Ceea ce diferenţia Biserica de erezie era exact această universalitate, caracterul universal. Biserica era expresia izbăvirii, a mântuirii globale, întregi, universale a omului. Erezia însemna a te opri numai la o parte din acest întreg şi a o absolutiza, a o lua drept întregul în ansamblul lui. Cred că cea mai bună definiţie a ereziei este următoarea: relativizarea absolutului şi absolutizarea

relativului.

Reacţia Bisericilor faţă de această nouă interpretare a universalităţii pe care o oferea Roma a fost aceea de a adăuga la atributele ei şi cuvântul de "ortodoxă". În felul acesta, avem, pe de o parte, Biserica Romano-Catolică (deci Biserica Catolică Occidentală), şi Biserica Ortodoxă, de cealaltă parte.

Ce însemna de fapt, în practică, această diferenţă? Pentru Biserica Ortodoxă, universalul se află în fiecare Euharistie, în săvârşirea fiecărei Sfinte Euharistii de către creştini. Orice adunare euharistică şi orice Sfântă Euharistie este realizarea şi arătarea, manifestarea Bisericii în întregimea ei. Este vorba de arătarea, de manifestarea unui alt fel de a exista. Acest mod de existenţă este universalitatea sau *holotita* - dimensiunea vieţii sub toate aspectele ei, aşa cum se realizează şi se exprimă ea în Sfânta Euharistie.

Adevăr înseamnă manifestarea şi arătarea vieţii în întregimea şi plenitudinea ei. Şi când vorbesc despre viaţă în plenitudinea ei, am în vedere viaţa care nu se află sub presiunea limitelor timpului, spaţiului şi morţii. Acesta este adevărul vieţii şi acest adevăr interesează în fond pe oameni. Dacă Biserica are de transmis o realitate şi un adevăr lumii, acela este că Biserica are posibilitatea de a învinge moartea. Dacă Biserica reprezintă numai o gnoseologie metafizică, oricât de desăvârşită, sau numai o concepţie, oricât de corectă, despre Dumnezeu şi despre metafizică, dacă reprezintă numai o morală mai bună, care îmbunătăţeşte caracterul omului, îngăduiţi-mi să cred că aceasta nu-l interesează pe un om serios. Un om preocupat este interesat de Biserică în măsura în care aceasta îi răspunde la întrebarea: "Ce este viaţa şi ce este moartea?". Şi îi răspunde nu prin formule teoretice, ci în acte de viaţă. Acest act de viaţă este evenimentul euharistic. La această cină euharistică se schimbă modul de existenţă al omului, modul de relaţie al omului cu lumea şi cu semenii săi. În Sfânta Euharistie,

omul îşi trage existenţa nu din forţele sale proprii, ci din relaţia sa cu Dumnezeu. Existenţa se transformă în comuniune, după modelul începutului şi principiului existenţei care este Sfânta Treime, care nu există pentru că este nevoită să existe, ci pentru că iubeşte şi există ca Iubire şi numai ca Iubire. Iubirea nu este o virtute, ci este un mod de viaţă, un mod de existenţă, un mod de a fi care nu cunoaşte stricăciunea şi moartea.

Aceasta a fost credinţa ortodocşilor şi aceasta a fost şi expresia artistică a ortodocşilor. Pentru că această viaţă, care se transformă în relaţie, în dragoste, era transpusă în arta lor, în icoane, în felul în care foloseau materialele de construcţie - piatra, lemnul, pământul - pentru a ridica biserici, în felul în care au asimilat tragedia antică pentru a da naştere dramei liturgice, în felul în care sfintele şi marile sinoade ecumenice au reuşit să pună în definiţiile sinodale învăţătura de credinţă într-un limbaj poetic, într-un limbaj apofatic.

Există în limba greacă un cuvânt care este foarte important pentru tema noastră: cuvântul *sotiria*, mântuire. Cuvântul *sotiria* în limba greacă înseamnă, etimologic, ca cineva să-şi redobândească întregimea sa, să redevină întreg, deplin. Astăzi, din păcate, înţelegem acest cuvânt, această noţiune, numai în sensul de a fi "salvat de ceva", a fi "scăpat de ceva sau din ceva": să fiu scăpat sau izbăvit de păcat, să fiu izbăvit de moarte, să fiu izbăvit de iad. Cred că este vorba de perspectiva augustiniană a mântuirii. Mântuirea este să ajung la deplinătatea mea, la deplinătatea posibilităţilor mele de a exista. Dacă înţelegem şi percepem mântuirea în felul acesta, atunci dăm naştere la o civilizaţie şi la o cultură extraordinară.

Perspectiva catolică a universalităţii, din punct de vedere geografic şi al întinderii, urma să se dezvolte în aceea că există un centru geografic de autoritate, care certifică şi asigură corectitudinea adevărului peste tot. Dar aceasta

înseamnă că adevărul încetează a mai fi act de viaţă, de mântuire, şi devine ideologie. Celebra definiţie a adevărului dată de scolastici arată exact acest lucru: *Veritas est adequatio rei et intellectum* - "Adevărul este adecvarea dintre lucru şi intelect".

Această atitudine transformă adevărul într-o realitate intelectuală, teoretică. Deci adevărul este de acum înainte o sumă de concepte corecte, de noţiuni corecte. Iar corectitudinea acestor noţiuni este asigurată, certificată de autoritatea papei. Credinţa se transformă în acceptarea mentală, intelectuală a acestor concepte şi noţiuni corecte şi nu mai are nimic de-a face cu viaţa şi în special cu plinătatea vieţii. Până astăzi, când în Europa cineva spune: "Eu cred în ceva", înseamnă că acceptă nişte principii, acceptă nişte adevăruri teoretice. Vă amintiţi, în *Demonii* lui Dostoievski, când Şatov este întrebat dacă crede în Dumnezeu, el spune: "Voi crede în Dumnezeu". Credinţa este o dinamică a relaţiei, şi nu o acceptare mentală a unor adevăruri. În acelaşi timp, prioritatea acestei perspective mentale şi teoretice a adevărului dă naştere individualismului. Individualismul şi raţionalismul sunt cele două baze ale civilizaţiei europene. Ca o consecinţă a acestui lucru, se nasc societăţi, co-munităţi umane în care oamenii nu comunică, nu au co-muniune între ei, comunităţi care nu sunt altceva decât o alăturare de indivizi. O altă consecinţă - o artă care încearcă să scoată la iveală raţiunea necuvântătoare a lucrului, a materiei, iar nu raţiunea cuvântătoare.

Pentru că această analiză este obositoare în sine, vreau să mă întorc la întrebarea iniţială. Cum s-a întâmplat că această extraordinară civilizaţie a ortodocşilor a reuşit să cedeze în faţa unei civilzaţii a subdezvoltării şi, mai mult decât atât, să o dorească şi să o adopte?

În secolul al XIV-lea, la Constantinopol, Dimitrie şi Prohor Kydone traduc în limba greacă *Summa theologica* a lui Toma d'Aquino. Numai cu douăzeci de ani înainte,

mai trăia încă în Tesalonic Sfântul Grigorie Palama. Nu judec nici deosebirile spirituale, duhovnicești, nici pe cele teologice, ci numai diferența de civilizație și de cultură. La nivelul filozofiei și la nivelul culturii, Sfântul Grigorie Palama este universitate, iar Toma d'Aquino este grădiniță! În ciuda acestui fapt, *Summa theologica* se traduce în limba greacă, și ortodocșii încep să aibă nostalgia acestei culturi și a acestui mod de a gândi.

În același secol în care avem acea extraodinară pictură de la mânăstirea Chora din Constantinopol se naște în Răsăritul ortodox și mișcarea filooccidentală. Iar când, după căderea Constantinopolelui, barbaria turcească pune stăpânire pe aproape tot spațiul ortodox, această mișcare filooccidentală va domina în toate popoarele ortodoxe. Așa încât, în secolul al XIX-lea, când spațiul ortodox se eliberează de sub turci, prima grijă a noastră, a popoarelor eliberate de sub turci, a fost să ne facem un stat european. România, Serbia, Bulgaria, Grecia, toate aceste popoare au vrut să-și facă un stat după modelul european. Mai-marii acestor popoare au început să imite modelul european fără nici cea mai mică conștiință a diferenței fundamentale de civilizație și de cultură, fără să aibă conștiința consecințelor care decurgeau din această diferență. De ce? - este o întrebare care pentru mine rămâne fără răspuns.

Ce am putea face astăzi? Cum putem noi, ortodocșii, să recuperăm generozitatea și nobleța culturii noastre? Nu vă voi spune lucruri teoretice, ci numai o propunere practică: personal, cred - poate să pară exagerat - că dacă în toate țările ortodoxe, în fiecare biserică, am reuși să îndepărtăm pictura renascentistă, și să readucem icoana bisericească, dacă am desființa spectacolul comic al lumânărilor și candelelor electrice și în locul lor am aduce lumânarea de ceară și uleiul în candele, care sunt aduse dinainte la altar, așa cum sunt aduse pâinea și vinul, și dacă am readuce în biserică cântarea bisericească în locul cantatei europene,

cred că acest lucru ar însemna o revoluţie culturală. Nu vorbesc despre consecinţele în spaţiul duhovnicesc ale acestui lucru. Sunt alţii mult mai competenţi decât mine să o facă. Vorbesc despre o revoluţie culturală, şi vă rog, dacă vreţi să ţineţi minte ceva din această întâlnire a noastră, să ţineţi minte următoarele cuvinte: **revoluţia culturală este cultul nostru.** Vă mulţumesc.

Biserica şi filozofii

Interviu realizat pentru televiziunea română

Pr. Constantin Coman: Aş vrea mai întâi să exprim bucuria noastră de a vă avea oaspete la o emisiune TV, de a comunica în felul acesta cu un număr mult mai mare de români care au auzit de prezenţa dvs. în România. Personal, îmi exprim mulţumirea pentru cinstea care mi se face, aceea de a realiza un dialog televizat cu dumneavoastră. Ne-am gândit pentru această emisiune la o temă care credem că interesează, dacă nu pe toţi telespectatorii, cel puţin pe o mare parte a membrilor Bisericii şi ai societăţii noastre, mai ales după schimbările din decembrie 1989.

Vom pleca de la faptul că în România sunteţi cunoscut în dubla dvs. calitate: de teolog şi filozof. Din câte am discutat cu dvs. până acum, am înţeles - vor înţelege şi telespectatorii - că, de fapt, nu este vorba de o dublă calitate, ci de una singură care le însumează pe cele două. De aceea ne-am gândit să vorbim astăzi despre relaţia dintre Biserică şi filozofie. În consecinţă, am intitulat această emisiune "Biserica şi filozofii" şi, prin extensiune, "Biserica şi intelectualii". Este o temă care ne preocupă pe noi în România, astăzi, când avem în sfârşit libertatea de expresie, libertatea dialogului deschis. Pe de-o parte, Biserica aşteaptă o atitudine mai clară a filozofilor şi a intelectualităţii noastre faţă de problemele credinţei creştine şi ale teologiei, iar pe de altă parte, intelectualii şi filozofii aşteaptă o deschidere, o atitudine mai hotărâtă a Bisericii faţă de problemele lor,

faţă de ei. V-aş întreba pentru început, care este situaţia în Grecia referitor la această problemă a relaţiei dintre Biserică şi intelectuali?

Christos Yannaras: Mai întâi, părinte Constantin, vreau la rândul meu să vă mulţumesc pentru cinstea deosebită pe care mi-aţi făcut-o invitându-mă în România, şi în special pentru emisiunea de astăzi.

Tema pe care o propuneţi, în aparenţă simplă, este în fapt complexă, incluzând multe aspecte. Să plecăm de la punctul foarte concret pe care l-aţi propus: ce se întâmplă astăzi în Grecia?

Situaţia din Grecia reflectă în mare parte ceea ce se întâmplă în Europa, care are un alt trecut, o istorie diferită de a noastră. Acolo, filozofia a încercat o separare de teologie pentru a-şi cuceri o oarecare autonomie faţă de controlul bisericesc. Fiindcă Biserica Romano-Catolică, în special, a exercitat un control totalitar în veacurile Evului Mediu - şi, într-o oarecare măsură, şi după aceea - asupra gândirii umane, creaţiei umane, ştiinţei. Pentru a-şi apăra libertatea, filozofii au spus: "Noi nu ne amestecăm în nici un fel în problemele religiei şi ale metafizicii. Prin urmare lăsaţi-ne în pace, pentru că noi suntem interesaţi de alte probleme". Această separare a filozofiei de teologie, sau a Bisericii de intelectualitate - ceea ce înseamnă cam acelaşi lucru - există într-o oarecare măsură şi în Grecia.

Pe de altă parte, în ultimii ani, în ultimele decenii, un mă̂r mic, dar foarte important de intelectuali greci s-au rs către tradiţia ortodoxă cultivată veacuri la rând de tualitatea greacă, au încercat să distingă elementele ifice ale acestei tradiţii. Dacă Grecia se deosebeşte cu a de restul Europei, ea se deosebeşte în aceea că în diţia greacă, încă din Grecia antică, teologia, adică etafizica, este o parte a filozofiei. Dacă scoatem din Platon au din Aristotel teologia lor, nu mai rămâne nimic.

Ce înseamnă, de fapt, teologia?

Teologia este aproape identică cu ontologia; este înţeleasă în legătură cu sensul existenţei.

Ce înseamnă să existe ceva sau să nu existe? Ce sens are să existe? Care este începutul, cauza primordială a existenţei? Care este scopul, care este finalitatea existenţei? Acestea sunt întrebări pe care le pune şi filozofia, şi ceea ce astăzi numim teologie. Prin urmare, separarea, diferenţierea acestora este mai curând artificială, falsă; ea nu există în fapt. O parte a intelectualităţii greceşti de astăzi a înţeles foarte bine acest lucru.

Aş mai adăuga, că această separare între filozofie şi teologie, între Biserică şi intelectualitate se sprijină şi pe o altă neînţelegere: aceea că Biserica ar fi o parte a vieţii, ca religioasă, care interesează pe unii oameni care nu au curajul de a aborda problemele majore ale existenţei, ale vieţii, ale comunităţii umane şi se refugiază în răspunsuri "religioase" gata făcute, "conservate", ceea ce ar însemna religia. Săvârşesc însă o foarte mare greşeală. Întâi pentru că Biserica creştină - şi apoi tradiţia ortodoxă a Bisericii - nu a considerat niciodată că este o religie. Întotdeauna Biserica a vestit lumii un răspuns la întrebarea asupra vieţii şi a morţii. Se referă prin urmare la un mod anume de a exista, la o concepţie foarte concretă asupra lumii, istoriei, materiei, existenţei.

Pr. Constantin Coman: Nu pur şi simplu o teorie!

Christos Yannaras: Nu pur şi simplu un ritual religios. Dacă mai există oameni de cultură, atât în România cât şi în Grecia, care cred că Biserica Ortodoxă este şi ea o religie ca şi celelalte religii, să-mi îngăduie să le spun că se înşeală. Săvârşesc aceeaşi greşeală ca aceea de a considera muzica lui Mozart, să zicem, ca pe o muzică uşoară ce se poate cânta într-un loc destinat distracţiei. Poate că nu este exemplul cel mai potrivit, dar sper să înţelegeţi ce vreau să spun. Să ignori universalitatea muzicii lui Mozart?! Dacă o ignori, nu-i faci nici o pagubă lui Mozart însuşi. Mozart este ceea

ce este, şi muzica lui trăieşte şi va trăi pentru totdeauna. Tu eşti păgubit pentru această greşită înţelegere, crezând că muzica lui Mozart este potrivită pentru a crea atmosferă într-un bar.

Prin urmare, dacă consideri că Biserica este pur şi simplu o tradiţie religioasă, eşti tu însuţi păgubit, pentru că pierzi o bogăţie de problematizări, o bogăţie extraordinară de gândire, experienţă şi expresie artistică ce a deschis într-adevăr, secole de-a rândul, drumuri noi în istoria umană. Nu este întâmplător că Hegel a fost primul care a impus în istoria filozofiei pe marii Părinţi ai Bizanţului, pe Părinţii capadocieni şi pe continuatorii lor. E tocmai pentru că geniul lui Hegel a înţeles ce reprezintă această tradiţie pentru gândirea umană şi a considerat pe drept că ei îşi au locul lor în istoria filozofiei.

Pr. Constantin Coman: Personal, ca teolog, şi mai ales ca preot al Bisericii, aş vrea să-mi exprim o plângere la adresa filozofilor şi a oamenilor noştri de cultură, pe care de altfel îi apreciez foarte mult: e vorba de indiferenţa pe care o nutresc faţă de problemele Bisericii şi în general faţă de Sfânta Evanghelie, faţă de credinţa şi de tradiţia ortodoxă. Acest lucru îl doare foarte mult nu numai pe cleric, ci şi pe credinciosul simplu, pe tot românul, pentru că civilizaţia noastră este o civilizaţie care izvorăşte în toate amănuntele ei din modul de vieţuire creştin-ortodox. Cum de poate trece un filozof, un om de cultură prin faţa unei biserici fără să gândească până la capăt ce loc deţine această biserică în cadrele generale ale vieţii, în ansamblul vieţii umane? Nu ştiu ce am putea face.

Există, desigur, şi o responsabilitate a noastră, a oamenilor care reprezintă mai direct Biserica, credinţa şi tradiţia creştină.

Sunt încercări de depăşire şi de o parte şi de cealaltă, dar există şi o tensiune între ceea ce numim intelectualitate şi ceea ce numim tradiţie creştină, poate şi pentru faptul

că în Biserică intră şi oameni simpli, nu numai cei înţelepţi. Ne putem întreba însă ce este înţelepciunea cea adevărată şi unde o poate afla cineva? Există acest dezinteres, poate şi pentru faptul că în Biserică intră toată lumea. Intelectualii, filozofii au conştiinţa că ei alcătuiesc o elită şi vor ca acest lucru să fie subliniat într-un fel anume.

Christos Yannaras: Dacă îmi îngăduiţi, părinte Constantin, fără să fiu prea exigent - şi nici nu pot să fiu exigent în privinţa lucrurilor pentru care nu port răspunderea -, cu toate acestea, aş spune că, de fapt, greul cade mai mult în sarcina Bisericii decât în cea a intelectualilor. Adică în această înstrăinare pe care am suportat-o noi, toate popoarele ortodoxe, în ultimele secole - şi românii, şi grecii, şi sârbii, şi bulgarii, şi ruşii -, Bisericile noastre au căpătat o nuanţă de religie, aş zice. Mă voi explica, referindu-mă, desigur, mai ales la experienţa noastră din Grecia. Nu ştiu dacă se întâmplă şi la dvs. la fel, dar la noi, de exemplu, un mare număr de preoţi nu înţeleg diferenţa dintre icoana bisericească şi pictura religioasă, în timp ce intelectualul, artistul adevărat înţelege această diferenţă; o înţelege imediat. Dacă un intelectual, un artist, un filozof intră intr-o biserică în care nu există icoane adevărate, ci numai aceste tablouri sentimentale - feţele acestea dulcege renascentiste -, când va vedea că lumânările şi candelele nu sunt nici ele adevărate, din ceară şi cu untdelemn, ci sunt electrice şi ornamentale, când va vedea că rânduiala dramatică a Sfintei Liturghii nu mai funcţionează, ci că integral sau în parte s-a transformat în spectacol religios sau în audiţie religioasă, ei bine, atunci simte că lucrurile nu sunt autentice. Şi dacă, în general, putem spune că intelectualii, artiştii şi oamenii de acest tip au o trăsătură comună, aceasta este căutarea autenticului. Dacă Biserica va regăsi modul corect de exprimare a vieţii sale - în iconografie, în desfăşurarea slujbelor, în muzică, în cântarea bizantină, în arhitectură, în toate -, atunci cred că va reuşi să dea din nou o mărturie mai puternică şi

pentru intelectuali. O mărturie a faptului că în biserică nu se întâmplă pur şi simplu o manifestare religioasă, ci se săvârşeşte, se împlineşte ca act un răspuns la întrebarea esenţială asupra vieţii şi a morţii. Dacă vrei să cauţi un sens în existenţa ta, în existenţa lumii, a istoriei, dacă vrei să găseşti nu numai mângâieri pentru viaţa de după moarte, ci să găseşti o ontologie care să lumineze această enigmă a morţii şi să-ţi ofere o perspectivă a *alter ego*-ului şi a libertăţii tale nesupuse timpului şi morţii, atunci vei intra în această lucrare, în acest act al Bisericii. Desigur, dacă un intelectual, un filozof ar bănui că există aşa ceva în Biserică, atunci ar înceta să-l jeneze în vreun fel decăderea expresiei bisericeşti, adică icoana nereuşită...

Pr. Constantin Coman: Sunt întru totul de acord cu dvs. că există slăbiciuni, că traversăm o perioadă de criză a expresiei bisericeşti în general, dar se presupune că filozoful are posibilităţi mai multe şi mai mari decât un om simplu, şi ar putea să nu se împiedice de aceste neputinţe, ci dimpotrivă, să le depăşească mai repede şi să-i ajute şi pe ceilalţi să găsească drumul cel bun. Mă tem că există altceva care ţine pe filozof departe de Biserică cu orice chip. De multe ori spun studenţilor şi prietenilor ce câştig mare ar fi fost pentru Biserică dacă am fi avut înlăuntrul ei, slujind şi lucrând, un om de cultură ca Andrei Pleşu, de exemplu, care are o uşurinţă extraordinară a limbajului... Există din partea dânsului unele încercări de apropiere de Biserică, dar se pare că, în ciuda acestora, rămâne totuşi departe. Ce mare câştig a fost pentru Biserică un sfânt Vasile sau un sfânt Grigorie Teologul, care au părăsit filozofia lumească pentru Biserică, pentru a intra în Biserică şi a sluji Evangheliei. Mă tem că există un mare obstacol (îmi veţi spune dvs. dacă sunteţi de acord sau nu): filozoful, ca şi omul bogat, are o bogăţie la care ţine foarte mult, pe care nu vrea s-o risipească, sau s-o piardă în vreun fel.

Christos Yannaras: Eu aş folosi un alt exemplu, părinte! Biserica - şi când vorbesc de Biserică înţeleg Biserica Ortodoxă; în celelalte cazuri avem unele forme de înstrăinare a Bisericii - este o mare iubire. Nu poate cineva să intre în Biserică numai pentru că a fost convins cu argumente raţionale, pentru că i-a dovedit cineva ceva într-un anume fel. În Biserică intri pentru că eşti copleşit de iubire sau pentru că simţi că acolo există un drum care te va putea conduce la a cunoaşte plinătatea depăşirii de sine şi dăruirii de sine din dragoste; să iubeşti şi să fii iubit într-o plinătate de viaţă. Un filozof sau un artist se opune adeseori chiar şi la a se îndrăgosti - iertaţi-mă că o spun; mă includ şi pe mine aici. Ne place mai mult să fim admiraţi decât să ne îndrăgostim. A fi admirat presupune un anumit farmec. Însă mă tem că nu ştie ce beţie, ce frumuseţe este să te dăruieşti întreg unei iubiri. Această deficienţă a filozofului trebuie să fie abordată ca atare. Trebuie ca cineva să te ajute cu privirea sa pentru ca tu să simţi ce înseamnă să iubeşti, nu numai să fii admirat. Este foarte ispititor să te admire oamenii, dar plinătatea bucuriei, atunci când poţi să te dăruieşti din dragoste, este la un alt nivel. Biserica are această calitate de a te chema; îţi dă posibilitatea să te dăruieşti, la modul absolut, într-o iubire. Să te dăruieşti în mod real, nu numai la nivelul ideilor. Viaţa Bisericii este lucrare, este act, şi la lucrare ne cheamă şi pe noi. Nu am în vedere fapta morală - aceasta e cu totul altceva. Biserica nu foloseşte cuvântul "morală", ci pe acela de "asceză". Ce este asceza? Un exerciţiu continuu de a renunţa la tine pentru a te putea dărui celui pe care îl iubeşti.

Aşadar, Biserica este o lucrare care certifică continuu sau conduce continuu la relaţia de dragoste. Sfântul Ioan Scărarul spune că atunci când vrei să te rogi dar nu prea ai dispoziţie s-o faci - fie că eşti obosit, fie că te leneveşti -, să încerci să te rogi cu trupul, să încerci să faci metanii sau să-ţi faci semnul crucii, pentru că - adaugă Sfântul Ioan

- rugăciunea nu este un eveniment intelectual, ci un act de iubire la care trebuie să participe şi trupul. Găsesc că este foarte interesantă această remarcă.

Pr. Constantin Coman: Într-adevăr. Atunci când cineva nu poate vedea "obiectul" dragostei, ar trebui să-l ajutăm puţin.

Christos Yannaras: Da. Dacă îmi permiteţi, eu aş insista, spunând că dvs., preoţii şi episcopii, puteţi să-i ajutaţi în mod deosebit pe intelectuali să înţeleagă că viaţa Bisericii este o mare iubire. Modul în care aveţi de îndeplinit acest lucru este arta Bisericii. Poate să vă pară puţin exagerat, dar cred că experienţe de secole certifică acest lucru. Importantă în biserică nu este predica, nu sunt ideile, nu sunt cuvintele - cuvinte şi iarăşi cuvinte -, ci primul lucru ca însemnătate în biserică este arta. Pentru că arta exprimă viaţă, nu ideologie. Un pictor ori ştie să redea cu pensula şi cu culorile experienţa sa de viaţă, ori ceea ce face el este bun de aruncat. Un compozitor ori ştie să ne spună prin muzica sa ceva cu totul deosebit din experienţa sa de viaţă, ori e inutil. Eu aş îndrăzni să spun - şi să mă iertaţi că vă voi spune ceva atât de concret - că în bisericile noastre ortodoxe, fie în România, fie în Grecia, fie oriunde în altă parte, dacă episcopii şi preoţii hotărăsc într-o bună zi un singur lucru numai: să înlocuiască toate picturile religioase europene cu icoane bizantine; dacă ar hotărâ să înlăture lumânările şi candelele electrice şi să folosească în locul lor lumânări de ceară şi candele cu untdelemn, ar da naştere la o adevărată revoluţie în civilizaţia noastră.

Pr. Constantin Coman: Şi n-ar părea chiar atât de greu din punct de vedere practic.

Christos Yannaras: Din punct de vedere practic nu, n-ar fi deloc greu. Dificultatea constă în a conştientiza ce putere avem în mâinile noastre şi o lăsăm să se piardă.

Pr. Constantin Coman: Să ţinem însă seama şi de faptul că cei mai mulţi dintre intelectualii, filozofii, oamenii de

cultură despre care vorbim sunt botezaţi, sunt ortodocşi, şi că Biserica este o comunitate a celor botezaţi, că toţi suntem în Biserică şi fiecare ar trebui să-i simtă şi să-i înţeleagă pe ceilalţi, cu slăbiciunile şi cu problemele lor, că ar trebui, în fine, să fim solidari în acest sens.

Spuneaţi că filozoful, intelectualul, omul de ştiinţă are posibilităţi sporite de a distinge între autenticul şi falsul artei bisericeşti. Să îndrăznească să-şi spună părerea aşa cum aţi spus-o dvs. acum, cu un duh nu neapărat polemic, ci cu duhul dragostei. Să spună: "Uitaţi, aici, după cum înţeleg şi simt eu, un lucru nu este corect".

Revin la o problemă care persistă în mintea mea. Citind Epistola I către Corinteni a Sfântului Apostol Pavel, vedem că bogăţia înţelepciunii omeneşti este cea care-l împiedică pe cel care o posedă, la fel ca şi bogăţia materială, să se apropie de Biserică, de Împărăţia Cerurilor. Deoarece aceasta este o bogăţie care îi capacitează atenţia şi iniţiativele. Poate că şi acest lucru trebuie luat puţin în discuţie.

Christos Yannaras: Nu puţin! Vorbim de o luptă pentru a înţelege ce înseamnă viaţa şi ce înseamnă moartea. În această luptă pentru a distinge între viaţă şi moarte, cred că şi cunoaşterea exterioară, ştiinţifică ne-a ajutat mult în ultimii ani. Nu este întâmplător că Freud, să spunem, identifică instinctul nostru cu interiorizarea narcisică, adică cu suficienţa de sine...

A te închide în tine, în egoismul tău şi a te iubi pe tine însuţi - aceasta înseamnă moarte. Moarte nu în sens metaforic, moral, ci ca nevroză; este la propriu dezagregare psihică, moarte sufletească clinică. Dimpotrivă, a căuta ieşire din tine, din eul tău, şi a-ţi disciplina voinţa în funcţie de voinţa celorlalţi oameni, să comunici cu cineva, să intri în relaţie cu el, aceasta înseamnă viaţă. Viaţa înseamnă relaţie. Prin urmare, cu cât omul concentrează în sine mai multe elemente de suficienţă de sine, de bogăţie materială, sau, cum aţi spus, de bogăţie de înţelepciune, de cunoaştere, cu atât

devine mai zgârcit, mai iubitor de argint. Cu cât această bogăţie e păstrată mai cu străşnicie pentru sine, în aceeaşi măsură se îndreaptă, prin urmare, spre moarte. Dimpotrivă, cel sărac, care nu are nimic, este liber. Unui sărac care are numai ce este pe el, chiar dacă se întâmplă să cadă în mâinile tâlharilor, nu-i este frică de nimic. De ce să-i fie? El nu are de apărat nimic. Este liber. Nu-i este teamă de nimic. Este o situaţie extremă, dar o folosesc ca imagine, ca exemplu de libertate, de lipsă a egoismului.

Aceasta nu înseamnă în mod necesar că cine are înţelepciune, cunoştinţe, ştiinţă trebuie să le dea uitării pentru a deveni liber! Având măsura libertăţii, el trebuie să simtă că ceea ce deţine, deţine pentru a administra, pentru a folosi, nu pentru a poseda, nu pentru a apăra cu orice preţ, şi astfel să închidă uşa iubirii, oricărei provocări a iubirii, aşa cum este Biserica. Nu ştiu dacă sunt foarte clar în ceea ce spun.

Pr. Constantin Coman: Eu am înţeles foarte bine ceea ce vreţi să spuneţi.

Christos Yannaras: Cred că în tradiţia bisericească există această distincţie. Înţelepciunea lumească este o înţelepciune care urmăreşte să interpreteze realitatea în sine. Te interesează un obiect material? Te întrebi ce mărime are, ce greutate, ce formă, din ce este alcătuit, care este componenţa materiei care-l alcătuieşte. Înţelepciunea lumească se termină aici.

Biserica spune că nu numai înţelepciunea Bisericii, dar nici înţelepciunea filozofică nu se opreşte aici. Merge mai departe. Primul pas este să caute cine este cel care a făcut obiectul respectiv. Dacă priviţi un tablou, o pictură, nu veţi spune că acel tablou este o pânză în culori, ci veţi spune că este un Rembrandt, de exemplu, un Goya, un Van Gogh. Ce înseamnă aceasta? Că, prin intermediul acestor elemente materiale, vedeţi un act creator personal, o persoană - persoana lui Van Gogh, a lui Rembrandt... Când văd o

privelişte minunată, un peisaj natural, dacă sunt un om matur voi vedea în acest peisaj o persoană, persoana Creatorului său, o Persoană care a creat acest peisaj natural pentru a mă chema pe mine la relaţia cu El. Prin urmare, este o mişcare de dragoste care mi se adresează mie. Aceasta este înţelepciunea evanghelică sau filozofia cea adevărată, cum spun adesea Părinţii Bisericii: când poţi să distingi pe Creator de creatură, când prin intermediul creaturii ajungi la o relaţie personală cu Creatorul.

Pr. Constantin Coman: Sfântul Apostol Pavel insistă asupra acestei teme şi ne dă o imagine pe care eu o regăsesc în Biserică astăzi. El spune că nu mulţi dintre creştini aparţin claselor sociale ale celor puternici, ale celor înţelepţi, ale celor de neam bun etc. Vorbind despre înţelepciune, Sfântul Apostol Pavel întreabă: "Unde este înţeleptul, unde este cărturarul, unde este căutătorul acestui veac? Nu a dovedit Dumnezeu nebună înţelepciunea acestei lumi? Fapta lui Dumnezeu, socotită de oameni nebunie, este mai înţeleaptă decât înţelepciunea lor..."

Plecând de la aceste observaţii pauline, aş vrea să comentaţi puţin.

Christos Yannaras: Mai întâi trebuie spus că aceste remarci ale Sfântului Apostol Pavel au o motivaţie istorică foarte concretă. Cred că sugerează clar tipul de filozof grec antic, al epocii lui Pavel, pentru care noţiunea unui Dumnezeu în trei ipostaze era o nebunie, o absurditate. De ce era o absurditate? De ce era o nebunie? Pentru că filozoful grec, mintea filozofică a grecului lucra pe categorii logice, cu deducţii logice, cu relaţii logice: dacă există Dumnezeu, Acesta trebuie să reprezinte absolutul. Raportat la tot ceea ce este pământesc, care este relativ şi limitat, Dumnezeu trebuie să fie absolutul. Logic nu pot exista trei absoluturi. Dacă există trei, două dintre ele devin relative. De aceea, pentru grecul antic adevărul despre un Dumnezeu-Treime era o absurditate, o nebunie.

Apoi Întruparea. Dacă Absolutul devine om, un om care oboseşte, transpiră, are nevoie de mâncare, de băutură - acest lucru era de neînţeles pentru un grec antic. Nu poate Dumnezeu să devină om. Mai târziu, mai ales începând cu marii Părinţi ai Bisericii din primele secole, staturi gigantice, gigantice şi pentru istoria filozofiei - Sfântul Atanasie, Sfântul Irineu, apoi Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Grigorie Teologul, Sfântul Grigorie de Nyssa, mai târziu Sfântul Maxim Mărturisitorul, Sfântul Grigorie Palama -, aceşti uriaşi au reuşit să arate logicii grecului că logica poate funcţiona şi spre o altă direcţie. Mă iertaţi că dau iarăşi un exemplu necuvios: Einstein nu a anulat fizica lui Newton, ci deodată a deschis un alt orizont în fizică - principiul relativităţii, prin care putem vedea Universul printr-o perspectivă cu totul diferită. Progresiv, mai ales când a apărut mecanica cuantică, am înţeles că această a doua perspectivă este mai reală. O dată cu aceasta, fizica lui Newton a fost puţin marginalizată. Cred că acelaşi lucru au reuşit Părinţii Bisericii. O dată cu aceştia, filozofia greacă antică nu şi-a pierdut valoarea. Fizica lui Newton, în ceea ce priveşte experienţele macroscopice, atâta timp cât suntem într-un spaţiu pe care îl controlăm cu simţurile noastre, este valabilă. Dar ca să înţelegem şi să explicăm componenţa materiei trebuie să mergem la mecanica cuantică.

Aşadar, filozofia greacă veche este bună. Dar dacă vrem să răspundem la întrebarea care vizează viaţa şi moartea, întrebare la care nu răspunde filozofia greacă, atunci trebuie să avem perspectiva Sfintei Treimi, a Întrupării lui Dumnezeu, a celor două firi şi a unui ipostas în Hristos şi toate celelalte, care nu sunt idei, ci reprezintă un limbaj prin care se exprimă răspunsul la întrebarea ce priveşte viaţa şi moartea.

Pr. Constantin Coman: Unde este, în toate acestea, locul descoperirii lui Dumnezeu? Dumnezeu ni Se revelează. Sfântul Apostol Pavel spune că tainele existenţei ne sunt descoperite de Duhul lui Dumnezeu. Altfel omul nu le

poate aborda. Apoi, tot Pavel spune că numai omul duhovnicesc poate să se apropie şi să înţeleagă aceste taine. Şi, mai departe, omul nu poate găsi modul de a le exprima dacă Sfântul Duh nu-i dăruieşte, nu-i descoperă "cuvintele" prin care să se exprime. Nu ştiu dacă am fost prea clar.

În fine, problema revelaţiei dumnezeieşti! Avem de-a face cu o descoperire a lui Dumnezeu în persoana lui Hristos, în prezenţa istorică a lui Hristos în istoria Bisericii în general, revelaţia care oferă omului posibilitatea de a vedea şi a înţelege unele lucruri pe care singur, numai cu puterile lui, nu ar fi putut să le înţeleagă.

Christos Yannaras: Permiteţi-mi să spun aici că pentru mulţi intelectuali cuvântul "revelaţie" este înţeles puţin greşit. Şi poate că pe bună dreptate, pentru că el este greşit folosit şi de către oamenii Bisericii.

"Revelaţie" nu înseamnă - cred - că în orizontul cunoştinţelor mele intervine deodată un factor magic, un fel de magie.

Pr. Constantin Coman: Sunt întru totul de acord cu dvs. Eu pot părăsi cuvântul. Nu mă interesează cuvântul în sine, ci realitatea, evenimentul pe care îl exprimă.

Christos Yannaras: Desigur, dar şi cuvântul "revelaţie" are un sens complet. Un lucru trebuie să lămurim: nu este ceva magic, nu este ceva "supranatural", adică inexplicabil. Revelaţie înseamnă ceva asemănător - îmi permiteţi, chiar cu riscul de a fi greşit înţeles - cu experienţa pe care o facem când se întâmplă să iubim un om. Putem fi prieteni de mici copii, dar deodată ne îndrăgostim de celălalt. Este o revelaţie. Ce este această revelaţie? Începem să vedem într-alt fel. Dacă există o definiţie a dragostei, cred că aceasta este: începem să vedem lucrurile diferit.

Pr. Constantin Coman: Mutând lucrurile în spaţiul relaţiei cu Dumnezeu, al relaţiei dintre om şi Dumnezeu, în problema esenţială a vieţii şi a morţii la care v-aţi referit - problema mântuirii, la care grecul antic, chiar şi iudeul căutau soluţii,

în nici un caz în direcţia din care a venit, ci dimpotrivă, în direcţia opusă -, Dumnezeu se descoperă în acte de viaţă, în istorie, în teofanii şi descoperă omului că izbăvirea din robia răului, a păcatului şi a morţii se află în cruce. Până atunci omul n-a putut în nici un fel să intuiască această soluţie. Nu a mers spre direcţia aceasta nici înteleptul grec, nici iudeul legii şi nici altcineva. Aceasta este o revelaţie care are drept motivaţie iubirea lui Dumnezeu. Atât de mult a iubit Dumnezeu lumea şi pe om...!

Christos Yannaras: Sunt absolut de acord cu dvs. Există însă două modalităţi de a interpreta cuvântul "revelaţie". Una este cea obiectivă. Ceea ce aţi spus dvs. o defineşte minunat. Într-adevăr, într-un moment anume, într-un timp concret, atunci când a venit plinirea vremii, are loc o intervenţie a lui Dumnezeu în istorie, ca prezenţă istorică, persoană istorică. Aceasta este revelaţia cărui lucru? A aceluia că Dumnezeu poate fiinţa în modul de existenţă al omului, ca persoană. Drept consecinţă, omul, persoana umană poate exista independent de stricăciune şi de moarte în modul de existenţă al lui Dumnezeu. Acest lucru este o revelaţie. Dar este în acelaşi timp o formulare obiectivă.

Fiindcă vorbim despre intelectuali şi artişti, premiteţi-mi să subliniez faptul că există şi o a doua perspectivă de înţelegere a revelaţiei, şi anume cum pot eu să ajung la revelaţie. Aceasta nu se poate întâmpla numai spunându-mi dvs. - aşa cum am spus mai înainte - că Dumnezeu intervine în istorie. Ca să ajung eu să simt acest lucru, să-l recunosc, trebuie să parcurg personal un drum. Acest drum personal - şi aici ne ajută experienţa drumului Bisericii în istorie - îl voi parcurge prin intermediul unei asceze. Este nevoie de lepădare de sine, de renunţare la sine. Să renunţ la unele priorităţi egocentrice, adică să mă dăruiesc unei relaţii. Atunci pot să înţeleg şi diferenţa de limbaj; ce înseamnă cuvântul "persoană", cuvânt pe care îl folosim cu referire şi la Dumnezeu şi la om, dar nu cu referire la animale, de

exemplu. Poate un animal să fie extraordinar de frumos, să-l iubim...

Pr. Constantin Coman: Nu-l numim persoană!

Christos Yannaras: Nu-i vom spune în nici un caz persoană! De ce? Pentru că nu are libertatea realizării de sine, nu poate să se realizeze sau să se autodistrugă. Această ultimă libertate o are numai omul. Atunci se va lumina înţelesul cuvântului "persoană", al cuvântului "libertate", al cuvintelor "Hristos Iisus", "Biserică". Mă tem că astăzi cei mai mulţi dintre intelectuali înţeleg cuvântul "Biserică" mai mult ca instituţie. Nu ştiu că definirea Bisericii şi revelarea ei este întrunirea în jurul Sfintei Mese, a Sfintei Euharistii, întrunirea clerului şi a poporului în jurul Sfântului Altar. Nici patriarhul şi nici episcopul nu au dreptul să săvârşească, în tradiţia ortodoxă, Sfânta Euharistie dacă nu participă şi credincioşi laici. Acest lucru înseamnă că fără "trupul" Bisericii care să se constituie în jurul Sfântului Altar nu poate lucra nici o funcţie bisericească. Toate aceste lucruri trebuie să le afle intelectualii noştri pentru a înţelege că Biserica este o celulă vie, un act care continuă să se săvârşească şi să însumeze o tradiţie de secole. Şi dacă vor să cunoască această tradiţie, nu vor rămâne numai la lectura unor cărţi, ci trebuie să devină părtaşi ai acestui act comunitar, ai acestui "cine". Acesta este punctul de plecare pentru accesul personal la revelaţie.

Pr. Constantin Coman: O altă întrebare pe care aş vrea să v-o pun. Noi am trecut printr-o perioadă foarte dificilă ce a durat câteva decenii; aceste timpuri au fost marcate de negarea lui Dumnezeu, de îndepărtarea cu orice preţ de Biserică. Sistemul politic comunist şi ateu dorea cu orice preţ ca omul să părăsească Biserica, să-L părăsească pe Dumnezeu, să-şi lepede credinţa. (Poate că n-ar fi trebuit să spun acest lucru aici eu, ca preot, dar în fine!) Profesorii din şcolile satelor noastre, dar şi medicul din sat şi cea mai mare parte dintre intelectuali au fost primii care au făcut

acest pas: au uitat foarte repede de Biserică şi de Dumnezeu, de credinţa părinţilor şi de tradiţia creştină. Nu neapărat sub presiunea ideologiei comuniste materialiste, ci şi datorită unor premise istorice care au existat şi înainte de instaurarea comunismului.

Aş dori să mă refer la răspunderea pe care o are un profesor, un învăţător, un intelectual dintr-un sat, pe care lumea din jur îl investeşte cu atâta credit, îi arată atâta încredere, spunând: "Dacă acest om, care ştie carte, se depărtează de Biserică, înseamnă că ar putea avea vreun motiv serios". V-aş ruga să vorbim puţin despre această responsabilitate a intelectualului, a filozofului, a artistului, ca persoane publice către care sunt îndreptaţi cu încredere ochii celorlalţi, tocmai pentru că cei dintâi ştiu carte.

Christos Yannaras: Părinte Constantin, mă tem că nu putem să cerem responsabilităţi din partea unor oameni care nu au conştiinţa acestora. Trebuie mai întâi ca aceşti oameni să se trezească pentru a ajunge la conştientizarea responsabilităţii şi abia apoi să se ceară de la ei urmări concrete ale acestei responsabilităţi. Nu ştiu dacă lucrurile au mers şi în România aşa cum au mers şi merg în Grecia. În Grecia, intelectualitatea progresistă este intelectualitatea de stânga, cea care - îngăduiţi-mi să emit o judecată - a adus foarte mari pagube ţării şi poporului, care este vinovată de crime morale. Chiar şi astăzi, după căderea sistemelor politice marxiste, după prăbuşirea blocului comunist, intelectualitatea greacă continuă să fie marxistă. Acest lucru frizează absurdul. Trebuie să fii aproape cretin ca să continui în această ideologie. Şi totuşi...

Pr. Constantin Coman: Cărui fapt se datorează aceasta?

Christos Yannaras: După părerea mea, se datorează unui factor anterior şi mult mai profund: faptului că noi, popoarele ortodoxe, am fost vrăjiţi de strălucirea civilizaţiei occidentale şi am lepădat tradiţia noastră, ca să nu spun chiar că am dispreţuit-o. Celor mai mulţi dintre aceşti intelectuali despre

care vă vorbesc le este ruşine că sunt greci. Ar prefera să fie - ştiu eu? - belgieni, olandezi, adică să aparţină celor mai modeste popoare ale Europei decât să fie greci, să aibă cinstea unui popor care supravieţuieşte de 3500 de ani. De ce aceasta? Pentru că i-a vrăjit tot ceea ce este european şi nici măcar nu au încercat să cunoască tradiţia ţării lor. Nu spun că ar fi trebuit să cunoască dogmatica ortodoxă, ci să ştie ce este Sfânta Sofia, Kapnicareea în Atena, mănăstirea Dafni. Nu numai arhitectura acestora, ci să ştie ce trăire, ce experienţă de viaţă a dat naştere la aceste capodopere arhitectonice, ce înţelegere, ce sens al lumii este întipărit în aceste lucrări de artă, fie şi numai din motive de informaţie ştiinţifică; nu mai mult. Să nu creadă, dar să se intereseze pentru a le cunoaşte.

Pr. Constantin Coman: Exact această plângere o avem şi noi aici!

Christos Yannaras: Mă tem că această situaţie este rezultatul unei occidentalizări fără cea mai elementară privire critică, care s-a impus în rândul intelectualităţii ţărilor ortodoxe.

Pr. Constantin Coman: La noi, acum, există un mare interes, şi în rândul tinerilor dar şi în rândul intelectualilor, faţă de problemele duhovniceşti, faţă de tematica religioasă în general. Sunt şcoli şi chiar facultăţi care au cerut catedre de istoria religiilor, există licee care au cerut această catedră. M-am plâns faţă de un preot şi profesor care preda istoria religiilor: "De ce istoria religiilor?" - l-am întrebat. De ce nu există interes pentru istoria Bisericii noastre, a Bisericii locului? Să se afle de ce punem crucea la căpătâiul mortului, care este rolul slujbelor de pomenire a morţilor, ce rost au lumânarea, icoana, preoţii, toate acestea...

Christos Yannaras: De unde această extraordinară arhitectură pe care o aveţi în Bucureştiul vechi, bisericile vechi?

Pr. Constantin Coman: Există un complex pe care trebuie să-l depăşim. Părintele Dumitru Stăniloae cerea cu mare amărăciune din partea scriitorilor noştri să se inspire din viaţa românilor, pentru că viaţa lor, arta lor sunt îmbibate de spiritualitate ortodoxă. Civilizaţia noastră despre care vorbiţi este ortodoxă.

Christos Yannaras: Poate că la un moment dat trebuie să se schimbe şi atitudinea oamenilor Bisericii faţă de acest tip de intelectualitate. Trebuie să-i ironizăm un pic. Este vorba de o înapoiere. Să fii român şi să ignori, să zicem, pe părintele Dumitru Stăniloae sau arhitectura bisericilor din România, sau să fii grec şi să nu ştii nimic despre înţelesul arhitecturii Sfintei Sofia, a bisericii Kapnicareea, sau despre sfântul Grigorie Palama înseamnă să fii demn de tot dispreţul - iertaţi-mă că spun aceste lucruri.

O dată şi o dată trebuie să înţeleagă şi intelectualii că nu pot fi întotdeauna în ariergarda unui mimetism, a unei maimuţăreli a Europei. Dacă vor să fie vrednici de numele lor, să se aşeze şi să cerceteze spaţiul în care trăiesc şi tradiţia locului. Să o respingă! N-am nimic împotrivă...

Pr. Constantin Coman: Dar după ce o cercetează şi o cunosc.

Christos Yannaras: Exact! Dacă vin şi ne demonstrează că Grigorie Palama nu este vrednic de încredere, îi voi respecta întru totul. Dar să-mi demonstreze acest lucru, după ce au studiat. Cred că a venit ceasul să le cerem acest lucru.

Pr. Constantin Coman: Ne apropiem de sfârşitul emisiunii. Ce prevedeţi pentru viitor? Nu numai pentru situaţia de la noi, ci în general pentru Răsăritul ortodox, pentru că suntem, totuşi, o unitate.

Christos Yannaras: Nu pot să fac proorociri. Ceea ce simt citind ziarele este faptul că, în starea de lucruri actuală, în împrejurările politice actuale, popoarele ortodoxe sunt datoare să realizeze o mai mare apropiere şi înţelegere între

ele. Dacă nu o facem la timp, va fi în dauna noastră. Aceasta nu înseamnă să ne aliem împotriva cuiva, să-i privim pe ceilalţi ca adversari. Nu! Ci să simţim că noi, popoarele ortodoxe, avem un limbaj comun, avem o tradiţie comună, de secole, care are o mare însemnătate. Pentru noi nu este valabil contractul social, ci imediatul relaţiei; pentru noi nu funcţionează raţionalismul unui cod, ci cuvântul drept al comuniunii corecte de viaţă. Toate acestea ne aduc aproape, şi de aceea trebuie să le valorificăm. Cred că astăzi a venit ceasul să facem acest lucru.

Pr. Constantin Coman: Pentru a încheia, v-aş întreba - deşi sună foarte jurnalistic - dacă aveţi vreun mesaj direct către colegii dumneavoastră din România, către filozofii români. Aceasta pentru că nu am avut posibilitatea comunicării directe cu ei.

Christos Yannaras: Unor oameni ca aceia pe care i-am cunoscut, şi care m-au fermecat pur şi simplu, le-aş lăsa ca un semn personal un cuvânt, un cuvânt pe care aş vrea să şi-l improprieze, să se ocupe de el: **a fi ortodox înseamnă o mare nobleţe**. Aş vrea să verifice acest lucru. Să nu creadă aceasta pentru că o spun eu. Nu ar avea nici un motiv să mă creadă. Dar îi rog să verifice ei înşişi această afirmaţie: aristocraţia adevărată a Europei este ortodoxia. Să cerceteze şi să-mi demonstreze că nu am dreptate.

Pr. Constantin Coman: Vă mulţumim foarte mult.

Christos Yannaras: Şi eu vă mulţumesc.

*****

Influenţa teologiei occidentale asupra Ortodoxiei

Facultatea de Teologie din Bucureşti, 16 mai 1995

În momentul în care am început această întâlnire cu cântarea "Hristos a înviat", mă gândeam că nu avem nevoie de vreun alt expozeu sau de alte analize. Certitudinea ce provine din această cântare este teologia noastră, este credinţa noastră, este cu adevărat bucuria noastră, a oamenilor ce au primit vestea cea bună că moartea a fost învinsă. Iar noi suntem aici, dumneavoastră sunteţi aici, la Facultatea de Teologie, tocmai pentru a aprofunda această experienţă, această certitudine experimentală.

Subiectul pe care am acceptat să vi-l prezint astăzi se referă la o anume alterare a acestei certitudini, a acestei experienţe dătătoare de bucurie cerută chiar de către această cântare "Hristos a înviat".

Am impresia că astăzi, cei ce se consideră credincioşi, modele în Biserică, nu pornesc întotdeauna de la această certitudine, că Hristos a înviat, ci au alte puncte de plecare - de exemplu: morala creştină sau necesitatea de a avea convingeri metafizice individuale. Dar nu pornesc de la această experienţă a trupului eclesial, aceea că moartea nu mai există.

Eu vreau să încerc să vă prezint unde anume, în care puncte a început sau s-a precizat această alterare.

Când vorbim de influenţele teologiei occidentale asupra Bisericii Ortodoxe, putem să abordăm acest subiect pe două

căi: pe calea istorică, adică de a examina desfăşurarea istorică ce ne-a condus la acceptarea acestei influenţe, sau pe calea sistematică - zisă sistematică -, care precizează punctele asupra cărora această influenţă devine clară. Amândouă aceste căi sunt foarte interesante din punctul meu de vedere, şi una ajută la înţelegerea celeilalte. Dar cum nu avem timpul să abordăm subiectul ambelor căi şi, în plus, cum calea istorica necesită detalii care nu pot fi rezumate într-un expozeu, m-am decis - dacă-mi permiteţi - să mă concentrez astăzi asupra unor teme concrete, şi anume aspectele prin care influenţa teologiei occidentale se face simţită în viaţa noastră.

Aş vrea să încep prin a arăta care este metodologia în toate domeniile cunoaşterii şi experienţei umane. Problema metodologică joacă un rol decisiv, pentru că ea este o prescripţie care arată în ce fel înţelegem cunoaşterea. Şi tocmai pentru aceasta, Biserica primelor secole a dat o prioritate - îndrăznesc să spun - absolută definirii metodologiei sale. Sigur că nu veţi găsi termenul "metodologie" în limbajul patristic al primelor secole, acesta este un termen *a posteriori*, care se utilizează pentru că sensul lui ne poate lămuri asupra folosirii expresiilor şi formulărilor teologiei primelor secole. Aşadar, principiul metodologic - nu numai al gândirii teologice a Bisericii, ci al întregii expresii a credinţei şi vieţii acesteia - a primit, de asemenea *a posteriori*, numele de "apofatism".

Ce se înţelege prin apofatism?

Apofatism este acea atitudine care refuză să epuizeze adevărul, limitându-l la propria sa formulare. Aceasta înseamnă că între adevărul exprimat şi expresia sa există întotdeauna o distanţă. Trebuie să facem un demers personal, un demers prin experienţă pentru a ajunge de la expresia adevărului, de la formularea sa, la adevărul propriu-zis. Vă dau un exemplu: chiar şi ateii ştiu că Dumnezeul Bisericii este un Dumnezeu trinitar; dar asta nu înseamnă că aceşti atei cunosc pe Dumnezeul Bisericii. Chiar şi ateii ar putea

să citească o dogmatică ortodoxă despre Sfânta Treime; dar dacă ei citesc toate detaliile, toate analizele asupra triadologiei, asta nu înseamnă neapărat că Îl şi cunosc cu adevărat pe Dumnezeul trinitar al Bisericii. Există întotdeauna - o repet - o distanţă între formulare şi realitate; o distanţă între semnificat şi semnificant.

Aş putea, într-o manieră poate cam prea expeditivă, să-mi exprim certitudinea că un punct foarte caracteristic al dezvoltării gândirii în Occident a fost tocmai identificarea semnificatului cu semnificantul, adică certitudinea că dacă se înţelege formularea se posedă adevărul. Vă citam ieri seară, celor care eraţi în sala Universităţii, definiţia adevărului după Toma d'Aquino: *Veritas est adequatio rei et intellectus* (sau *adequatio rei ad intellectum)*. În spatele acestei definiţii stă o întreagă concepţie ontologică. Teologia occidentală a crezut că, aşa cum omul este creat după chipul lui Dumnezeu, aşa şi mintea omenească este o miniatură a Minţii dumnezeieşti. Ca urmare, putem să ajungem la cunoaşterea realităţii ca atare numai prin înţelegerea noastră - prin *lumen intellectum.*

Metodologia Bisericii însă era cu adevărat foarte diferită. Desigur, mintea este un dar foarte preţios pe care Dumnezeu l-a dat omului; dar mintea nu epuizează posibilităţile cognitive ale omului. În locul absolutizării minţii, teologia eclesială aşează posibilitatea relaţiei personale.

Dar ce se înţelege prin relaţie personală?

Cel care a explicat caracterul ontologic al realităţii relaţiei a fost sfântul Maxim Mărturisitorul. Desigur, sfântul Maxim nu face inovaţii - el recapitulează şi rezumă întreaga tradiţie precedentă. Deci, el este cel care ne-a arătat într-un mod foarte clar că ceea ce numim relaţie este un mod de existenţă. Nu putem spune că un animal are relaţii cu un alt animal sau cu realitatea. Relaţia, în cazul fiinţelor umane, recapitulează - după cum ziceam - toate posibilităţile cognitive ale omului. Şi cred că însăşi experienţa noastră cotidiană

ne poate asigura de aceast lucru. Dacă punem aici în faţă pe unul dintre noi şi vă cerem să-l descrieţi, veţi începe să-l descrieţi: "este înalt, are faţa aşa etc." Şi chiar dacă îl cunoaştem, vom adăuga elemente de comportament, de caracter, de psihologie, dar toate descrierile pe care le vom face vor corespunde obligatoriu doar acestei persoane concrete; nici o formulare obiectivă nu poate epuiza caracterul unic şi neasemuit al persoanei umane. De aceea, constatând aceasta, spunem: "Îl cunoşti pe X?" - "Nu, am auzit vorbindu-se de el". - "A, nu! Trebuie să l cunoşti!". Asta înseamnă că trebuie să-l întâlneşti, să-i vezi faţa; trebuie să ai efectiv o relaţie cu el. Este acelaşi lucru şi-n cazul tuturor expresiilor artistice. Nimeni nu poate descrie muzica lui Mozart. Nimeni nu poate descrie pictura lui Rembrandt. Trebuie să asculţi muzica lui Mozart, adică să intri în spaţiul expresiei ei prin energiile personale ale lui Mozart, prin experienţa relaţiei cu opera sa. Acest principiu al apofatismului devine punctul cheie pentru teologia Bisericii. De aceea, limbajul Părinţilor Bisericii este un limbaj aproape întotdeauna iconologic.

Ce se înţelege prin limbaj iconologic?

Acesta înseamnă, în cazul cel mai caracteristic, că foarte adesea se utilizează noţiuni contrare pentru a arăta o realitate care se găseşte dincolo de noţiuni. Se spune, spre exemplu, că Dumnezeu este mai mult decât Dumnezeu. Vorbim de o dumnezeire supradivină; vorbim de o desăvârşire niciodată desăvârşită; vorbim de o cunoaştere care nu este niciodată împlinită. Ei bine, din punct de vedere al unei logici aşa cum am luat-o de la Aristotel, spre exemplu, aceste expresii reprezintă de fapt ceva ce nu este logic. Ce înseamnă "desăvârşire nedesăvârşită"? E o contradicţie! Dar în limbajul Bisericii, aceasta ne ajută să ne apropiem semnificatul prin experienţă, şi nu prin intelect.

Permiteţi-mi să adaug că acesta este şi limbajul poeziei, al oricărei poezii, totdeauna, în istorie. Poezia ne invită să cunoaştem ceva prin cuvinte şi dincolo de cuvinte.

Deci, cred că v-am descris, mai mult sau mai puţin, ceea ce numim "metodologia apofatică". Dar această metodologie presupune câteva puncte de plecare ontologice. E foarte dificil să distingem de unde să începem. Să începem de la ontologie pentru a ajunge la metodologie, sau invers? Din punct de vedere istoric, e foarte greu să le distingem. Ceea ce este sigur este faptul că una o împlineşte pe cealaltă. Adică faptul că teologia occidentală a abandonat metodologia apofatică şi a introdus o încredere absolută în puterile minţii omeneşti, corespunde ontologiei sale. La nivelul ontologiei, teologia scolastică - mai ales - a introdus un aspect, o perspectivă cu totul diferită de cea a experienţei eclesiale. Pentru raţiuni istorice, scolastica a căutat să găsească argumente obiective din filozofie pentru a-şi convinge adversarii şi a impune în mod obligatoriu certitudinea că Dumnezeu există; pentru raţiuni istorice, repet, pentru că la acea epocă nivelul cultural al tuturor popoarelor ce compuneau Europa Occidentală era foarte scăzut şi foarte primitiv. Latinitatea europeană, ca cea pe care o aveţi dvs. aici, era cu totul dată la o parte. Şi atunci, acest nivel cultural foarte scăzut căuta certitudini obiective. O dată cu traducerea lui Aristotel din arabă în latină, la mijlocul secolului al XII- lea, teologia occidentală avea un mijloc foarte eficace - un *organon*, cum se zicea - pentru a construi această metodologie care obiectivează adevărul. Este o mare problemă - foarte specială - de a arăta cum teologia occidentală l-a trădat chiar şi pe Aristotel. Pentru că Aristotel repetă adesea că logica zisă formală slujeşte unei comuniuni de cunoaştere mai largi: "Cel care înţelege corect, prin ceea ce înţelege corect se găseşte în comuniune" (în gr., n. tr.).

Dar scolasticii au folosit acest organ, acest mijloc într-o altă perspectivă. Au utilizat, spre exemplu, interpretarea lui Aristotel asupra cauzei prime ca prim mobil imobil pentru a arăta, pentru a verifica existenţa lui Dumnezeu. Până la epoca scolastică, realitatea lui Dumnezeu n-a fost pusă

niciodată sub semnul întrebării. Sau, nu! Cea mai corectă exprimare e că în filozofie nu a existat niciodată un efort spre a demonstra existenţa lui Dumnezeu. Erau în filozofie câteva tendinţe de refuz a existenţei lui Dumnezeu, dar nu ne-am întâlnit cu contrariul, adică cu încercări de a prezenta dovezi în favoarea existenţei lui Dumnezeu. Problema pe care şi-o punea filozofia era: Cum este Dumnezeu? Cum putem ajunge la cunoaşterea Lui?

Aşadar, cu efortul scolasticii de a dovedi existenţa lui Dumnezeu, şi utilizând mijloacele unei abordări intelectuale a acestei probleme, Dumnezeu se transformă într-o noţiune. Astfel, teologia devine o ştiinţă care încearcă să arate consecinţele logice ale acestei noţiuni de Dumnezeu, şi în felul acesta teologia devine ştiinţa sacră.

V-am făcut toată această analiză pentru a arăta cum această atitudine, această metodologie a intrat şi în teologia ortodoxă a ultimelor secole. Şi e aproape evident că toate cărţile de dogmatică, de exemplu, trebuie să fie construite cu o structură şi mai ales cu un limbaj al logicii formale. Avem întotdeauna mai întâi un mare capitol despre Dumnezeu în general, adică despre Dumnezeu ca noţiune, etc.

Dacă absolutizăm intelectul uman, e foarte dificil să ajungem la înţelegerea realităţii persoanei, atât în cazul Dumnezeului trinitar, cât şi în cazul firii umane. Faptul existenţial că omul este alcătuit după chipul lui Dumnezeu, care este Unul şi în trei ipostasuri, spune că şi omul este unul, dar multiipostatic. Ceea ce înseamnă că chipul lui Dumnezeu în om nu se epuizează în caracteristicile fiecărui individ, ci reflectă acelaşi mod de existenţă. Adevărul persoanei este foarte subestimat în toată tradiţia occidentală. Şi aceasta din mai multe motive: mai întâi, pentru că, cunoaşterea persoanei nu poate fi realizată printr-o apropiere intelectuală; dar şi pentru faptul că realitatea persoanei presupune prioritatea experienţei istorice a lui Dumnezeu. Biserica vorbeşte de un Dumnezeu trinitar nu pentru că

nişte savanţi au formulat această expresie în biroul lor, ci pentru faptul că Apostolii, Biserica primară aveau experienţa istorică a descoperirii celor trei Persoane dumnezeieşti. Dovadă: Botezul Mântuitorului Hristos în Iordan; sau Schimbarea la Faţă de pe muntele Taborului. Acolo avem o manifestare istorică a celor trei Persoane distincte. Întreaga teologie a Bisericii primelor secole se fundamentează pe această prioritate absolută a experienţei istorice. Dimpotrivă, teologia occidentală pune deoparte experienţa istorică pentru a da prioritate cercetării intelectuale. De aceea, dacă atunci când citiţi cartea lui Toma d'Aquino *De essentia* - şi permiteţi-mi să vă spun că trebuie să o citim, să citim izvoarele teologiei occidentale; trebuie să-l citim pe Toma d'Aquino, pentru că altfel nu putem avea experienţa acestui intelectualism mecanizant - veţi avea experienţa acestei expresii tomiste; înseamnă că avem criterii pentru a înţelege de ce şi cum dogmaticile ortodoxe recente sunt atât de influenţate de teologia occidentală.

Deci, prioritatea persoanei este o diferenţă specifică între teologia Bisericii şi teologia occidentală; în dogmatici dar şi în predicile ortodoxe din ultimele secole puteţi remarca faptul că acest adevăr al persoanei lipseşte aproape total. Suntem influenţaţi de concepţia antropologică occidentală, care provine direct din teologia scolastică şi după care omul este înainte de toate o existenţă individuală. Aceasta înseamnă că el poate fi interpretat existând ca atare, în vreme ce realitatea persoanei nu poate fi experiată decât prin comuniunea cu celălalt. După cum nu putem să-L cunoaştem pe Fiul lui Dumnezeu ca atare, ci întotdeauna ca Fiu al Tatălui, ca Logos al Tatălui; de asemenea, pe Duhul Sfânt, doar ca Duh al Tatălui, iar pe Tatăl doar ca Tată al Fiului şi purcezător al Duhului Sfânt, ei bine, tot aşa, la nivelul antropologiei, putem cunoaşte persoanele numai prin relaţia lor vitală cu comunitatea relaţiilor ce constituie Biserica.

De aceea, ceea ce numim apofatism (ca să revenim la ceea ce spuneam mai înainte) include iubirea ca posibilitate de cunoaştere; iubirea nefiind numai o categorie morală - adică o categorie ce priveşte comportamentul - ci un mod de existenţă, care realizează totodată şi un mod de cunoaştere. Puteţi să o constataţi chiar şi în realitatea căderii. Dvs. puteţi cunoaşte de ani de zile pe cineva, dar din momentul în care începeţi să-l iubiţi intraţi într- un alt nivel de cunoaştere. Este tocmai ceea ce Părinţii Bisericii numesc cunoaştere prin intermediul *eros*-ului. Şi pentru acestea, cunoaşterea teologică prin excelenţă în tradiţia ortodoxă este monahismul. Monahismul este calea "erotică" a cunoaşterii lui Dumnezeu; adică se caută cunoaşterea întreagă, chiar şi cu trupul. Spuneam ieri că sfântul Ioan Scărarul zice că o rugăciune la care nu participă şi trupul nu este o adevărată rugăciune. De aceea, în practica ortodoxă avem toate aceste forme de participare a trupului: metaniile, închinăciunile etc.; pentru că noi căutăm o cunoaştere chiar şi prin participarea trupului.

M-am îndepărtat de subiect. Aş vrea să mai precizez - de o manieră telegrafică - încă trei puncte privitoare la influenţa teologiei occidentale asupra Ortodoxiei.

Acest intelectualism teologic care a domnit în teologia occidentală a influenţat teologia ortodoxă mai ales în timpul perioadei pe care o numim "perioada marilor mărturisiri de credinţă". Din nou, din motive istorice concrete - pentru că dacă vorbim astfel, nu înseamnă că suntem aici pentru a judeca sau a condamna nişte persoane sau nişte perioade, ci încercăm pur şi simplu, cu umilinţă, să distingem ceea ce este viaţa de ceea ce este moartea - Bisericile Ortodoxe au fost obligate, în secolul al XVI-lea şi al XVII-lea, să-şi prezinte credinţa prin mărturisiri de credinţă. Ştiţi cu toţii de Mărturisirea lui Petru Movilă, de cea a lui Dositei al Ierusalimului, de mărturisirile lui Chiril Lucaris ş.a.m.d. Fiecare din aceste mărturisiri corespunde unei mari probleme

istorice. Dar vreau să subliniez că în cadrul acestor mărturisiri găsim punctele de plecare pentru dezvoltarea a ceea ce vom numi după aceea "dogmatică". În timpul perioadei patristice, nimeni nu şi-a numit opera sau vreun text "dogmatică". Chiar termenul "dogmă" n-avea sensul pe care i-l dăm astăzi. E foarte caracteristic faptul că hotărârile marilor Sinoade ecumenice nu se numeau dogme, ci *termeni*. Aceasta înseamnă că hotărârile marilor Sinoade ecumenice reprezintă frontierele, limitele - ceea ce înseamnă că în afara acestor limite nu se realizează experienţa trupului eclesial. Ba, chiar dacă cunoaştem bine aceste limite, aceasta nu înseamnă că deţinem şi experienţa care e cuprinsă între ele.

Aşadar, în cazul marilor mărturisiri de credinţă avem o prezentare de dogme ortodoxe, adică avem prima supunere a Ortodoxiei la metodologia şi mentalitatea occidentală. Chiar şi limba se schimbă în mod radical: limba, limbajul acestor mărturisiri de credinţă e un limbaj mai mult sau mai puţin raţionalist, pentru că scopul lui este acela de a preciza cu exactitate formulările, şi nu acela de a exprima o experienţă de viaţă. Această mentalitate introdusă prin mărturisirile de credinţă schimbă în mod progresiv chiar şi conştiinţa a ceea ce înseamnă Biserica, şi alunecăm în mod progresiv spre o schimbare a mentalităţii ortodoxe la nivelul eclesiologiei.

Considerăm ca Biserică ortodoxă credincioşii şi clerul care acceptă un număr de formulări dogmatice concrete. Atunci, care este diferenţa dintre ortodocşi, catolici şi protestanţi? Teologia ortodoxă occidentalizată spune că: ortodocşii cred aşa, catolicii cred aşa, protestanţii cred aşa - adică diferenţele dintre Biserici se epuizează în nişte formulări obiective. De exemplu: ortodocşii nu acceptă *filioque*, catolicii îl acceptă, protestanţii îl acceptă. Sau: catolicii acceptă primatul papal, ortodocşii nu-l acceptă, protestanţii nici atât. Şi înţelegeţi că, în felul acesta, Biserica devine o ideologie, doar diferită; sau instituţii diferite sau ideologii diferite

instituţionalizate. Şi când, în secolul nostru Păr. Afanasiev - primul - şi apoi Ioan Zizioulas ne-au amintit tradiţia patristică asupra întâietăţii Euharistiei ca manifestare deplină şi realizare a Bisericii, teologia academică a fost şocată pentru că această eclesiologie euharistică schimba radical perspectivele eclesiologice; pentru că teologia euharistică dă din nou întâietate nu formulărilor diferite sau instituţiilor diferite, ci unui eveniment, unui fapt - pentru noi Biserica, această cină euharistică, cea prin care realizăm şi arătăm un alt mod de existenţă. Nu e vorba aici de o mărturisire de credinţă diferită, ci de o realitate de viaţă diferită.

Şi, un ultim punct reprezentativ este cum mentalitatea şi teologia occidentală au influenţat viaţa liturgică ortodoxă. Acesta e un capitol foarte mare care merită o interpretare aparte, dar, ca şi până acum, vreau să vă dau câteva repere în această privinţă. În tradiţia eclesială ortodoxă faptul Euharistiei are o plenitudine. De aceea, spunem că în fiecare Euharistie apare Biserica universală (l'Eglise catholique). În acest eveniment al universalităţii mântuirii lumii, nu numai oamenii care constituie această realitate universală sunt prezenţi, ci întreaga creaţie, care este oferită lui Dumnezeu pentru a se transforma în Împărăţia lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, pâinea şi vinul se prefac în Trupul şi Sângele lui Hristos pentru că modul de existenţă al tuturor acestor realităţi este cel care se schimbă. Adică pâinea şi vinul sunt realităţile materiale ale vieţii noastre care sunt oferite lui Dumnezeu pentru a le primi din nou într-o relaţie de iubire. Dar, acelaşi lucru se petrce şi cu uleiul din candele; la fel, cu lumânările; la fel cu culorile icoanelor; cu aurul potirului; cu tămâia. Toate participă la această mişcare euharistică; toate devin un punct de plecare pentru realizarea împărăţiei lui Dumnezeu. Şi nu în mod metaforic! Ci în sensul schimbării unui mod de existenţă. Prin urmare, aş vrea să subliniez că în acest eveniment euharistic nimic nu este decorativ. Aceasta înseamnă că nimic nu serveşte satisfacţiei individuale, satis-

facerii sentimentelor individuale. De aceea Biserica a dezvoltat un gen de muzică care nu satisface sentimentul, ci muzica bisericească provoacă o stare de trezvie. Muzica bisericească nu are în vedere sentimentele individuale, ci urmăreşte să transforme această prezenţă colectivă în relaţie de comuniune. Când mergem într-o sală de concerte toţi stau unul lângă altul, necunoscându-se şi neavând nici o relaţie între ei; şi toţi consumă muzica prezentată de orchestră. În Biserică rolul muzicii nu este acesta. Rolul muzicii este acela de a face din toţi un trup euharistic; ne ajută să transformăm viaţa noastră în comun în ofrandă adusă lui Dumnezeu. Este acelaşi lucru cu pictura; această expresie artistică - pictura - este singura care a făcut obiectul unui sinod ecumenic. Sinodul al VII-lea ecumenic ne-a explicat întreaga teologie a icoanelor. Cred că influenţa occidentală asupra Ortodoxiei din ultimele secole se vădeşte mai ales în faptul că am abandonat Sinodul al VII-lea ecumenic şi am introdus pictura profană a Renaşterii în biserici; şi,de asemeni, în faptul că am abandonat muzica bisericescă pentru a introduce muzica mondenă. Şi toate acestea fără vreo reacţie! Scuzaţi-mă, dar trebuie să prezentăm realitatea. Chiar la muntele Athos într-o anumită perioadă, în sec. al XIX-lea mai ales şi începutul sec. XX, domnea peste tot pictura profană a Renaşterii. Desigur, din nou nişte factori istorici, ca prezenţa lui Petru cel Mare, de exemplu, care şi-a făcut un scop din a occidentaliza Biserica Rusiei - şi s-a folosit pentru aceasta de faimosul Teofan Procopovici, care era capul şi reprezentantul unei ramuri pietiste germane. Ei bine, Petru cel Mare a făcut - cred eu - începutul, şi apoi, toate Bisericile Ortodoxe au trecut la asumarea acestei influenţe occidentale fără vreo opoziţie, fără vreo reacţie. Şi noi încă trăim în realitatea faptului că vorbim unor neortodocşi despre icoanele bizantine, despre frumuseţea icoanei, despre teologia icoanei şi dacă apoi neortodocşii intră în bisericile ortodoxe nu văd icoane, ci văd ....

CUPRINS

Prefaţa.....5
Ortodoxia, cultura experienţei eclesiale.....7
Biserica între ideologie şi viaţă.....43
Criza modernităţii şi realitatea persoanei.....54
Ortodoxie şi Occident.....69
Biserica şi filozofii.....79
Influienţa teologiei occidentale asupra Ortodoxiei.....98

EDITURA BIZANTINĂ

Au apărut:

Garoafa Coman, Mâncăruri şi dulciuri de post
Cele şapte plânsuri ale Sfântului Efrem Sirul
Pr.Dr. Constantin Coman, Ortodoxia sub presiunea istoriei
Rugăciuni către Prea Sfânta Născătoare de Dumnezeu ale Sfântului Efrem Sirul
Gheron Iosif, Mărturii din viaţa monahală, I
Christos Yannaras, Ortodoxie şi Occident

În curs de apariţie:

Christos Yannaras, Abecedarul credinţei
Gheron Iosisf, Mărturii din viaţa monahală, II
Isihast anonim, Vedere duhovnicească
Savvas Agouridis, Comentariu la Apocalipsă
Stelios Ramfos, Pelicanii pustiului - Comentariu la Pateric
Nikos Matsoukas, Istoria Filozofiei Bizantine

Christos Yannaras este unul dintre cei mai cunoscuți teologi și filozofi ortodocși contemporani. S-a născut la Atena în 1935. A studiat teologia și filozofia la Atena, Bonn și Paris. Este doctor al facultății de litere a Universității Sorbona din Paris și al Facultății de teologie din Tesalonic. În prezent este profesor de filozofie la Facultatea de studii politice din Atena. Autor al unui număr considerabil de lucrări, Christos Yannaras este cel mai tradus autor ortodox contemporan. Cele mai importante lucrări ale sale sunt: **Persoană și eros** (trad. în germană), **Libertatea moralei** (trad. în franceză, engleză, italiană), **Abecedar al credinței** (trad. în engleză, franceză, italiană, rusă), **Adevărul și unitatea Bisericii** (trad. în franceză), **Comentariu la Cântarea cântărilor** (trad. în franceză, spaniolă), **Metafizica trupului, Ortodoxie și Occident, Capitole de teologie politică, Criza profeției, Heidegger și Areopagitul, Introducere în filozofie** (trad. în franceză), **Real și imaginar în Economia politică.**

ISBN 973-96756-6-2